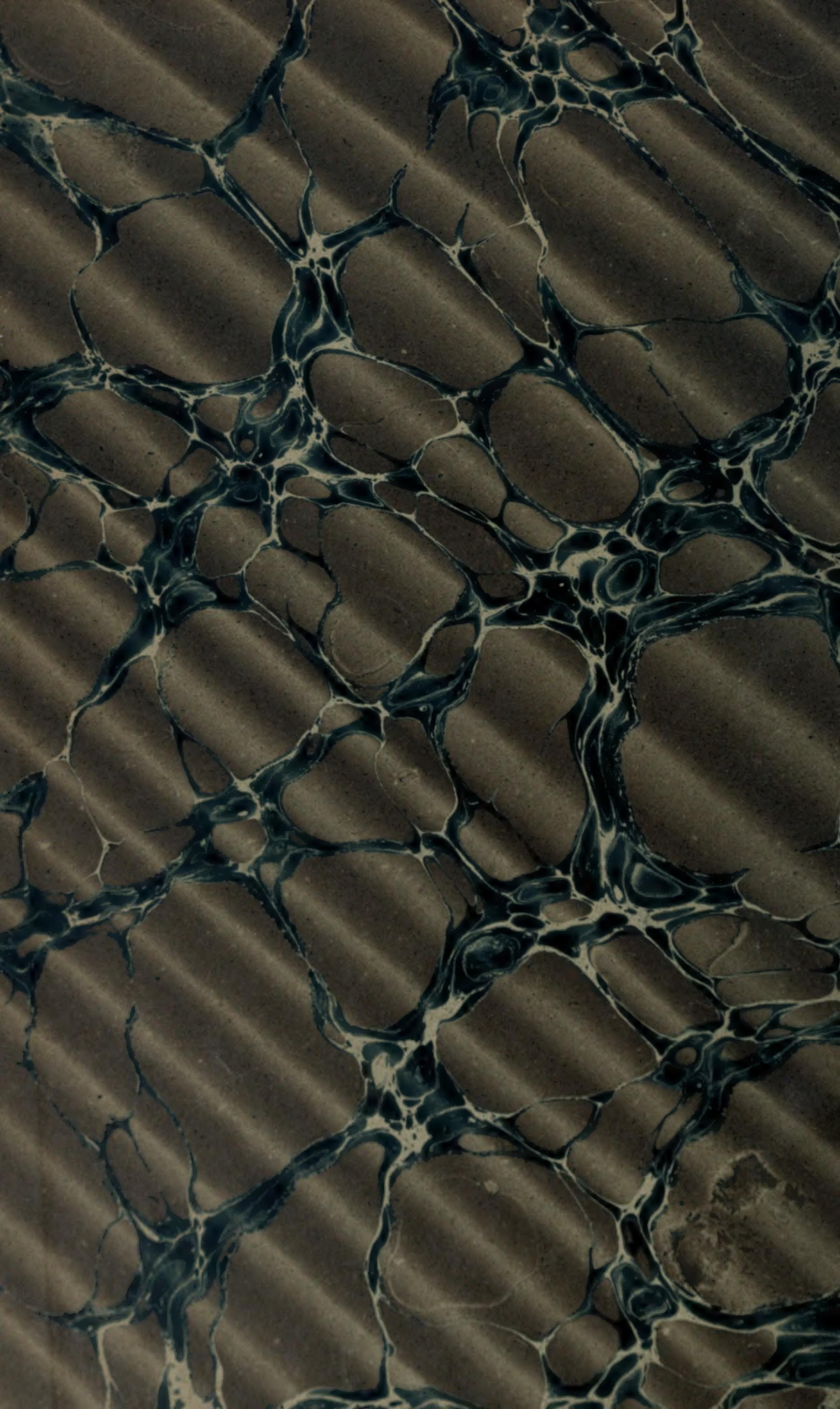






JOURNAL ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME XI

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
CHERBONNEAU, DEFRÉMERY, J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER, FEER,
FOUCAUX, GARCIN DE TASSY, HALÉVY, OPPERT,
REGNIER, RENAN, SANGUINETTI, E. SENART, DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME XI



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXVIII

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1878.

L'ALGÈBRE D'AL-KHÂRIZMI

ET

LES MÉTHODES INDIENNE ET GRECQUE,

PAR M. Léon RODET.

Il est admis à peu près universellement parmi les historiens des mathématiques que Mohammed ben Mouça Al-Khârizmi, chargé par le khalife Al-Mâmoun d'initier les Arabes à la science mathématique telle que la possédaient les Hindous, a fidèlement rempli sa mission et consigné dans ses écrits les principes et les méthodes de cette science, et c'est persuadés de la légitimité de cette croyance que les savants qui se sont le plus occupés de l'histoire du développement des mathématiques sous l'influence des Orientaux, Woepcke, Sédillot, MM. Cantor, Th. Henri Martin et autres[1], se sont crus autorisés à

[1] Je ne nomme point ici M. Chasles, bien que ses travaux sur l'histoire des mathématiques soient sans conteste les plus justement estimés, parce que, comme il ne possède pas les langues orientales, ni même quelques-unes des langues modernes de l'Europe

apprécier les méthodes indiennes d'après les ouvrages d'Al-Khârizmi qui sont parvenus jusqu'à nous.

Ces savants, du reste, avaient été confirmés dans leur opinion par les notes dont Rosen a accompagné son édition, faite à Londres en 1831, de l'*Algèbre* de Mohammed ben Mouça. Dans ces notes en effet, il cite parfois, en sanscrit, des passages empruntés à l'Âtchârya[1] Bhâskara, lesquels sont assez bien d'accord, ou du moins paraissent l'être[2], avec les doctrines et les procédés de l'auteur arabe. Ils ont cru sans doute, en voyant ces citations faites dans le langage original par Rosen, celui-ci au courant du système des Indiens, et ils ont accepté de confiance toutes ses assertions, qui se trouvaient d'accord, du reste, avec la tradition musulmane.

Il n'eût pourtant pas été difficile aux écrivains dont je parle de se faire une idée exacte des méthodes indiennes en se reportant tout simplement

dans lesquelles ont été écrits plusieurs ouvrages contenant les documents originaux de la question, il a dû s'en rapporter au témoignage d'autrui, et les reproches que j'adresse à ses conseillers ne sauraient lui être adressés personnellement.

[1] On nomme habituellement cet auteur *Bhâskarâtchârya*, et c'est ainsi que Colebrooke le désigne dans son *Algebra of the Hindoos*. Mais *âcârya* आचार्य n'est qu'un titre honorifique qui signifie quelque chose comme «docteur», et il convient de débarrasser de cette finale encombrante le nom de notre personnage, qui devient bien plus coulant sous sa forme simple भास्कर *Bhâskara*.

[2] Je reprends plus loin une des citations de Rosen, celle qui concerne la résolution de l'équation trinôme du second degré, et je fais voir que, même dans le texte dont il s'agit, l'auteur emploie certaines expressions qui sont purement indiennes, nullement arabes.

au bel ouvrage de Colebrooke : *Indian Algebra with mensuration*, où se trouvent traduits avec une très-grande exactitude scientifique, et expliqués au moyen d'emprunts fort judicieux faits aux commentateurs indigènes, les traités authentiques de Bhâskara (XIIe siècle) et de Brahmagoupta (VIIIe siècle), ce dernier un peu antérieur par conséquent à Al-Khârizmi. Ils n'auraient pu manquer de reconnaître, comme je l'ai fait moi-même, que les citations de Rosen, et en particulier celle qui concerne la résolution de l'équation trinôme du second degré, sont empruntées non pas au Traité d'Algèbre (*Vîja-gaṇita*) de Bhâskara, mais à la *Lîlâvatî*, c'est-à-dire au Traité d'Arithmétique *dédié à une femme*[1] par cet auteur, traité qui ne devait, par conséquent, fournir qu'un procédé rapide, empirique, mécanique même si l'on veut, pour atteindre rapidement, *arithmétiquement*, à la solution de problèmes dont l'énoncé donnait lui-même l'équation à résoudre[2]. Dans le *Vîja-gaṇita* ils auraient rencontré, expliqués dans le plus grand détail, des procédés de préparation et de résolution de l'équation du second degré *entièrement différents* des procédés suivis par les

[1] *Lilâvatî*, qui sert de titre au traité d'arithmétique de Bhâskara, veut dire « charmante ». Les énoncés de problèmes donnés dans cet ouvrage sont adressés tous à une femme à qui l'auteur prodigue les plus gracieuses épithètes dont le vocabulaire de la galanterie orientale est si riche.

[2] Tout ceci sera démontré plus loin lorsque j'étudierai ce procédé de résolution, afin de faire ressortir les notions d'une généralité étonnante que possédaient les mathématiciens indiens.

Arabes et particulièrement par Al-Khârizmi, leur maître à tous; et en voyant ces mêmes procédés et les méthodes qui y conduisent se retrouver au moins en germe (le laconisme du texte ne permet pas d'y voir davantage, mais ce germe porte bien déjà tous les caractères spécifiques propres à le faire reconnaître) chez Brahmagoupta, ils auraient, je n'en doute pas, été convaincus comme moi que Mohammed ben Mouça Al-Khârizmi n'a nullement consigné dans son Traité d'algèbre le principe de la science mathématique telle que la possédaient ses contemporains de l'Inde, et nous pouvons même ajouter ses prédécesseurs, aujourd'hui que la publication par M. Kern d'un ouvrage d'Âryabhaṭa (vi^e siècle)[1] nous donne le moyen de vérifier que

[1] Nous connaissons aujourd'hui très-exactement l'âge d'Âryabhaṭṭa par le distique suivant inséré au chapitre III de l'*Âryabhaṭṭiyam*.

षष्ट्यब्दानां षष्टिर्यदा व्यतीतास्त्रयश्च युगपादाः ।
त्र्यधिका विंशतिरब्दास्तदेह मम जन्मनो ऽतीताः ॥ १० ॥

Shaṣṭy-abdánâm shaṣṭir yadâ vyatitâs
trayaç ca yuga-pâdâs,
Try-adhikâ vinçatir abdâs, tadâ-iha
mama janmano 'titâs.

Quand soixante fois soixante ans
Et trois yougas ont sonné, sans doutance
J'ai pu compter vingt et trois ans
De ma propre existence.

L'auteur était donc né en l'an 3600 — 23 = 3577 du kali-youga. Or l'ère actuelle des Indiens, qui repond à l'an 78 de notre ère, a commencé, suivant Brahmagoupta cité par Colebrooke (*Intro-*

déjà ce patriarche des mathématiciens indiens possédait les mêmes notions, et sur bien des points pratiquait les mêmes procédés que nous voyons développés et expliqués de plus en plus clairement par ses successeurs et disciples.

Je me propose, dans les pages qui vont suivre, d'établir ce fait d'une façon irréfutable en ce qui concerne les principes de l'*algèbre*. J'aborderai peut-être un jour une démonstration analogue pour l'*arithmétique*, et particulièrement le *calcul des fractions;* mais je n'ai point encore entre les mains les documents nécessaires, entre autres le Traité *Algorismi de numero Yndorum* qui contient, dit-on, la doctrine de Mohammed ben Mouça sur cette science. Pour le Traité d'algèbre, nous possédons le texte arabe, en une édition assez imparfaite, il est vrai[1], mais enfin que nous pouvons regarder comme suffisamment authentique pour en conclure les méthodes et les notions scientifiques de l'auteur. Aussi ai-je

duction, p. xliij), en l'an 3179 du kali-youga, dont la première année tombe donc en 3101 ou 3102 avant J. C.; par suite, Âryabhaṭṭa est né en 3577 — 3102 ou 475 de notre ère, et a pu commencer à écrire à partir de l'an 500. Le journal de l'École polytechnique contiendra, dans son prochain numéro, un essai de traduction du chapitre II de l'*Âryabhaṭṭîya* où sont exposés les principes d'arithmétique, de géometrie et d'algèbre rédiges par cet antique auteur.

[1] On sait que cette édition a été faite par Rosen d'après *un seul* manuscrit tellement peu soigné qu'il ne portait même pas les points diacritiques, c'est-à-dire (j'ajoute ceci pour la satisfaction des lecteurs qui ne connaissent point l'écriture arabe) les points à l'aide desquels on distingue, par exemple, un *b* d'un *t*, d'un *th*, d'un *n* ou d'un *y*, un *r* d'un *z*, un *f* d'un *q*, etc. J'aurai plus loin à tirer argument de cette imperfection du texte.

choisi ce traité pour en faire l'objet de ma première étude critique.

Je passerai successivement en revue les points suivants :

1° Manière de considérer et de traiter les termes affectés des signes + et — qui entrent dans les expressions algébriques;

2° Moyens employés pour passer de l'équation primitive d'un problème, c'est-à-dire de l'énoncé traduit en langage algébrique, à l'équation finale, celle d'où, par un procédé quasi mécanique, le même pour tous les problèmes, on tire la valeur de l'inconnue;

3° Mode particulier de résolution de l'équation complète du second degré;

4° Interprétation de la double solution de cette équation dans le cas où elle en a deux positives.

Je ne m'occuperai que des problèmes à une seule inconnue, puisque Al-Khârizmi n'a pas abordé dans son livre de questions où il en entre plusieurs.

J'exposerai d'abord les doctrines de Mohammed ben Mouça sur chacun de ces points, en citant toujours à l'appui le texte original, et discutant, toutes les fois que la chose me paraîtra nécessaire, la valeur des termes dont il fait usage. Ceci me paraît d'une grande importance : les expressions choisies par un écrivain créateur, comme Al-Khârizmi, d'un vocabulaire scientifique, permettent souvent d'apercevoir quelle est au fond l'idée qui l'a conduit au choix de ces expressions, et, par conséquent, de se rendre

compte, jusque dans les plus intimes détails, de ses notions scientifiques. Je démontrerai ensuite, par des citations empruntées à Bhâskara, que l'École indienne avait, sur les points en question, des manières de voir et des pratiques entièrement opposées à celles de l'auteur arabe. Je ferai voir que ces manières de voir et ces pratiques existaient déjà dans l'école du temps de Brahmagoupta, et même d'Âryabhaṭṭa, et par conséquent qu'Al-Khârizmi eût pu, s'il en avait pris la peine, s'assimiler ces notions. Pour les extraits de Bhâskara et d'Âryabhaṭṭa, je pourrai donner également le texte original : j'aurais bien désiré, pour les motifs exposés plus haut, pouvoir en faire autant à l'égard de Brahmagoupta; mais par malheur le seul manuscrit renfermant l'ouvrage de cet auteur (le *Brahma-Siddhânta*) que nous possédions à Paris s'arrête à la fin de la seizième section, et c'est dans la dix-huitième seulement que se trouve le Traité d'algèbre. J'ai donc dû me borner à faire mes citations d'après la version anglaise de Colebrooke, dont l'exactitude n'est pas douteuse, ainsi que j'ai pu m'en convaincre d'après les parties dont je possède le texte original, c'est-à-dire tout l'ouvrage de Bhâskara et les chapitres de Brahmagoupta lui-même relatifs à l'arithmétique et à la géométrie. Seulement, comme l'anglais de Colebrooke n'est pas l'œuvre même de l'écrivain indien, je me bornerai à en donner tout de suite la traduction française.

Je dois avertir aussi que dans mes citations d'Al-Khârizmi je me permettrai souvent, pour raccourcir

son texte un peu trop prolixe, d'employer la notation des nombres en chiffres, et de faire usage des signes algébriques retrouvés par Woepcke dans deux manuscrits de l'auteur espagnol Al-Qalçâdi, sur lesquels il a publié une notice étendue dans le *Journal asiatique* en 1854. Je m'en servirai uniquement parce que ces signes sont adaptés à l'écriture arabe au milieu de laquelle ils ne jurent pas, et qu'ils me fournissent le moyen, je le répète, d'avoir un texte plus court et plus facile à lire.

La comparaison que j'établirai, comme il vient d'être dit, entre les notions scientifiques d'Al-Khârizmi et celles de l'école indienne démontrera sans peine qu'il n'appartient pas à cette dernière. Mais ce n'est pas là la seule chose que je prétends prouver : je veux faire voir encore qu'il est purement et simplement disciple de l'école grecque; et à cet effet, à la suite de chacune des questions énumérées ci-dessus, je citerai également des textes empruntés à Diophante, et se rapportant aux mêmes sujets. L'identité absolue des manières de voir et des méthodes de l'algébriste alexandrin et de celles de l'auteur arabe démontrera, je l'espère, la vérité du second côté de la question que je désire établir.

Et à ce propos, qu'on me permette d'exposer ici ma profession de foi sur deux points de l'histoire de la propagation des mathématiques :

1° L'influence des Grecs sur la civilisation indienne postérieure à notre ère est un fait historique tellement bien établi qu'il n'est plus possible de le

nier aujourd'hui, et, dans l'état actuel de nos connaissances, on doit penser que des notions importées de la Grèce ont servi de base aux mathématiques comme à l'astronomie telle que nous la voyons traitée par les auteurs indiens dont les ouvrages sont arrivés jusqu'à nous. Mais tandis que les Grecs étaient en géométrie d'une force qui nous étonne tous les jours, et en calcul les ignares que l'on sait, pour qui une simple multiplication était une tâche des plus pénibles, les Indiens, au contraire, ont été peu habiles géomètres, même après les leçons qu'ils ont pu recevoir des Grecs, tandis qu'ils ont eu pour le calcul une disposition naturelle toute particulière, ainsi qu'il ressort des exemples bien connus de calculs compliqués effectués par eux à des époques qui remontent jusqu'à une antiquité quasi légendaire. Les premières notions de l'algèbre leur ont été également, je l'admets jusqu'à plus ample informé, apportées de la Grèce, et je pense en avoir retrouvé un indice dans l'emploi de quelques termes techniques que je relèverai plus loin. Mais tandis que les Grecs ne faisaient rien, même en algèbre, sans le secours de la géométrie, et qu'en particulier ils n'étaient arrivés à la résolution de l'équation du second degré que géométriquement, les Indiens au contraire ont donné, et de très-bonne heure, au côté purement spéculatif et abstrait du calcul un développement des plus remarquables; il s'est formé une véritable *école indienne* qui a perfectionné et simplifié les opérations de l'arithmétique, et introduit en al

gèbre des conceptions d'une généralité et d'une élévation que nous sommes tout étonnés de trouver chez eux à une époque où l'Occident tout entier se traînait encore dans des considérations étroites et absolument terre à terre. Ces idées leur seraient-elles venues, soit directement, soit par l'intermédiaire des Perses, de Babylone où les découvertes modernes, d'accord avec la tradition historique, nous font entrevoir que les connaissances mathématiques avaient atteint déjà un degré de perfectionnement assez remarquable? La chose est possible; mais en tout cas les Indiens auraient su s'assimiler ces connaissances et nous les conserver, ce qui constituerait à soi seul un assez beau titre de gloire pour l'école indienne.

2° On a fait valoir en faveur de l'origine indienne de l'algèbre d'Al-Khârizmi ce fait que Diophante, le seul auteur grec à nous connu qui ait écrit sur cette science, n'a été traduit en arabe que postérieurement à Mohammed ben Mouça. Mais d'abord, de ce que Diophante n'était pas traduit en arabe, il n'en résulte pas d'une manière absolue qu'il n'ait point été connu dans l'empire des Khalifes, et notre auteur aurait pu lire ce traité soit en syriaque, soit peut-être en pehlevi, soit même en grec. Puis, d'un autre côté, il est bien établi aujourd'hui que Diophante n'est pas l'*inventeur* de l'algèbre : son livre n'est pas un traité didactique d'un art nouveau, mais simplement une application de cet art à la solution de certains problèmes de la *théorie des nombres*, et les *éléments d'algèbre* qui se trouvent dans son introduction ne sont

et ne peuvent être qu'un de ces résumés, de ces *rappels de la méthode* que tous les auteurs, même de nos jours, sont dans l'usage de faire figurer en tête de leur livre pour venir en aide à la mémoire du lecteur. Il n'est donc pas impossible que les principes de l'algèbre grecque aient été connus des Arabes, et surtout des Persans bactriens au milieu desquels était né, comme son surnom l'indique, Mohammed ben Mouça Al-Khârizmi. Quoi qu'il en soit, sa méthode est purement grecque : c'est un fait qui s'impose avec toute la brutalité ordinaire d'un fait.

Ces préliminaires établis, j'aborde l'étude des différentes questions que j'ai énumérées plus haut.

I.

MANIÈRE DE CONSIDÉRER ET DE TRAITER LES TERMES AFFECTÉS DES SIGNES + ET —.

Mohammed ben Mouça, on l'a déjà remarqué bien des fois, ne donne pas de règle générale pour établir l'équation d'un problème et en dégager la valeur de l'inconnue; mais nous allons voir, par l'étude des exemples que je vais citer, qu'il suivait exactement la règle formulée plus tard par ses successeurs, règle dont je donnerai en son lieu l'énoncé d'après Behâ ed-Dîn, et qui se retrouve chez d'autres auteurs cités par Woepcke dans ses travaux. Mais après avoir exposé la manière d'effectuer les quatre opérations fondamentales (énumérées dans l'ordre suivant : multiplication, addition et soustraction, division) sur des

expressions contenant des inconnues ou des radicaux, il passe à la définition des « six problèmes » المسائل الست ou des « six cas » الابواب الستة, savoir :

$$ax^2 = bx \qquad ax^2 + bx = c$$
$$ax^2 = c \qquad ax^2 + c = bx$$
$$bx = c \qquad bx + c = ax^2$$

et à la démonstration *géométrique* (une démonstration spéciale pour chaque cas) de la manière d'en dégager la valeur de l'inconnue.

Une semblable distinction ne se rencontre nulle part chez les auteurs indiens, et *ne peut pas* s'y rencontrer, ceci pour deux raisons :

1° Les trois premiers cas ne sauraient exister sous cette forme pour les algébristes indiens, à cause de la façon même dont ils écrivent leurs équations. Voici en effet la règle que donne à ce sujet Bhâskara :

यावत्तावत्कल्प्यं अव्यक्तराशेर्मानं
तस्मिन्कुर्व्वतां यथोद्दिष्टमेव।
तुल्यौ पक्षौ साधनीयौ प्रयत्नात्
क्षिप्त्वा पत्त्वा वापि सङ्गुण्य भक्त्वा ॥१००॥[1]

Yâvattâvat kalpam avyakta-râçer mânam
tasmin kurvatâm yathâ-uddiṣṭam eva ;
Tulyau paxau sâdhanîyau prayatnât
xiptvâ, pattvâ vâpi saṅguṇya, bhaktvâ.

[1] Les numeros que j'ajoute aux distiques de l'auteur correspondent à ceux de la traduction de Colebrooke.

Appelant x la mesure de la quantité inconnue, on fera à l'aide de ce [symbole] ce qui est prescrit [par l'énoncé]; puis on préparera adroitement *deux membres en équilibre*, en ajoutant, retranchant, multipliant ou divisant [1].

L'adjectif *tulya*, par lequel l'auteur de ce distique[2] caractérise le genre d'égalité des *paxau*, des « deux membres » de l'équation, dérive de *tulâ* « balance » : voilà pourquoi je l'ai traduit par « en équilibre », terme qu'il faut prendre ici dans son sens primitif, et pour ainsi dire matériel, *æqua libra;* or, la *tulâ*, la « balance », ne peut s'établir qu'entre quantités de même espèce : il faut donc que les deux membres de l'équation renferment des quantités de même espèce, c'est-à-dire les mêmes puissances de l'inconnue (y compris la puissance *zéro* ou le nombre absolu *rûpa*), sauf à donner le coefficient o à celle de ces puissances qui ne figure pas en réalité dans le problème. En un mot, pour les Indiens, les deux membres de l'équation doivent être *homogènes*. Les trois premiers cas d'Al-Khârizmi, pour lesquels cet auteur donne les exemples numériques suivants :

٥ ل ٤٠	٢٥/٩ ل ١٠٠ دراهم	٥ ل ١٠
$5x^2=40x$	$\frac{25}{9}x^2=100$	$5x=10$

[1] Je donnerai plus tard, en son lieu, la suite de la règle.

[2] J'emploie ici cette expression vague parce qu'il semblerait souvent que la partie en vers du *Vîja-gaṇita* ne soit pas l'œuvre de Bhâskara, mais nous donne des formules courantes dans l'École, qu'il recueille et commente ensuite en prose. Si ce fait pouvait être cons-

s'écrivaient donc chez eux

PREMIER CAS.

याव ५ या ० रू ०
याव ० या ४० रू ०

$$5x^2+0x+0=0x^2+40x+0$$

DEUXIÈME CAS.

याव २५/९ या ० रू ०
याव ० या ० रू १००

$$\frac{25}{9}x^2+0x+0=0x^2+0x+100$$

TROISIÈME CAS.

या ५ रू ०
या ० रू १०

$$5x+0=0x+10$$

Les deux premiers cas rentrent ainsi dans la formule générale du second degré; le troisième constitue l'équation du premier degré, *dont les Indiens font comme nous une famille à part*, qu'ils étudient tout spécialement avant d'aborder les équations de degré supérieur, et à laquelle ils ramènent ces dernières, ainsi que nous le verrons plus tard pour les équations du second degré. La résolution de celles-ci porte en effet chez eux, et dès l'époque de Brahmagoupta, le nom de मध्यमाहरणं *madhyama-âharaṇam*, « ablation du [terme] moyen », c'est-à-dire

tatě, il donnerait aux règles ainsi formulées en vers une importance plus grande encore pour le point qui nous occupe.

« réduction du trinôme (du second degré) à un binôme (du premier) ».

2° La distinction des trois autres cas par les Arabes est due à cette raison toute spéciale qu'ils tiennent à n'avoir, dans une équation définitive, *que des termes tous positifs;* en conséquence, dans la formule générale

$$ax^2 \pm bx \pm c = 0$$

ils changent de membre tout terme affecté du signe —, d'où les trois cas énoncés et étudiés à part par Al-Khârizmi.

Les Indiens n'éprouvent pas le même besoin et ne sont pas gênés par un terme négatif, parce que, pour eux qui ont, comme nous, la notion du *nombre négatif*, le signe — porte, non pas sur le *terme*, mais sur le *coefficient numérique* de ce terme : les trois cas en question, ou plutôt les exemples numériques que Mohammed ben Mouça en donne, savoir :

١٩ دراهم ل ١٠٠/٩٠٢ و ١/٣ و ١/٤ ٢١ و ١ ل ١٠ ٢٨٨ و ١٢ ل ١

$$\frac{1}{2}\cdot\frac{1}{6}x^2+\left(\frac{1}{3}+\frac{1}{4}\right)x=19 \qquad 10x=x^2+21 \qquad x^2=12x+288$$

s'écrivaient dans l'Inde, comme résultat définitif auquel il n'y avait plus à retoucher,

याव $\frac{१}{१२}$ या $\frac{७}{१२}$ रू ०
याव ० या ० रू १९ $\Bigg\}\ \frac{1}{12}x^2+\frac{7}{12}x+0=0x^2+0x+19$

याव १ या १०̇ रू ०
याव ० या ० रू २१̇

$$x^2 + \overline{10}x + 0 = 0x^2 + 0x + \overline{21}$$

याव १ या १२̇ रू ०
याव ० या ० रू २८८

$$x^2 + \overline{12}x + 0 = 0x^2 + 0x + 288$$

J'ai placé ici le signe — *au-dessus* des coefficients (comme on le fait pour les logarithmes à caractéristique seule négative), afin de suivre plus fidèlement l'exemple de la notation indienne qui place également son point, signe du négatif, au-dessus du coefficient et non au-dessus du terme entier.

Et qu'on ne croie pas que j'invente ces formules à plaisir : outre les exemples sans nombre que l'on en rencontre dans Bhâskara, et dont je citerai quelques-uns plus tard, on verra, par exemple, Brahmagoupta (problème n° 49, question 16 dans Colebrooke) partir de l'équation primitive

याव ० या १० रू ८̇
याव १ या ० रू १

$$10x - 8 = x^2 + 1$$

pour en déduire

याव ० या ० रू ९̇
याव १ या १०̇ रू ०

$$-9 = x^2 - 10x$$

avec *deux termes négatifs*, qu'il résout, comme nous le verrons plus loin, sans se préoccuper aucunement de cette particularité.

Ceci tient, je l'ai dit, à ce que les mathématiciens de l'Inde ont, comme nous aujourd'hui, la notion du *nombre négatif* et de son interprétation comme symbole en géométrie et en physique. Ce fait est tellement important pour l'histoire de la science que je crois nécessaire de rapporter ici quelques textes sur lesquels il s'appuie.

Le premier Livre du *Vîja-gaṇita*, le « Traité d'algèbre » de Bhâskara, porte pour titre général षट्त्रिंशत्परिकर्माणि *shaṭ-triṃçat pari-karmâṇi*, « les 36 opérations ». Il se subdivise en cinq chapitres comptant pour six comme suit :

1 et 2	धनर्ण-षड्विधं	*dhana-rṇa*	*shaḍvidham* Les 6 opérations sur	plus et moins.
3	ख-o	*kha*		zéro.
4	अव्यक्त-o	*avyakta*		l'inconnue.
5	अनेकवर्ण-o	*aneka-varṇa*		plusieurs inconnues.
6	करणी-o	*karaṇî*		les irrationnels ou radicaux.

Bhâskara compte *six* opérations, parce que, comme quelques mathématiciens ont récemment proposé de le faire, il joint à nos *quatre* opérations ordinaires *l'élévation aux puissances* et *l'extraction des racines*.

Or, le premier de ces chapitres est conçu dans les termes suivants : je supprime, bien entendu, les exemples, et ne donne que les règles, les *sûtras*, comme disent les Indiens :

योगे युति: स्यात् क्षययो: स्वयोर्वा।
धनर्णयोरन्तरमेव योग:॥
संशोध्यमानं स्वमृणत्वमेति।
स्वत्वं क्षयस्तद्युतिरुक्तवच्च॥
स्वयोरस्वयो: स्वं बध:। स्वर्णघाते क्षयो:।
भागहरेणा ऽपि चैव निरुक्तं॥
कृति: स्वर्णयो: स्वं। स्वमूले धनर्णे।
न मूलं क्षयस्यास्ति तस्याकृतित्वात्॥

1. *Yôge yutis syât xayayos svayor-vâ;*
dhana-rṇayor antaram eva yogas.
2. *Sançodhyamânam: svam ṛṇatvam eti,*
svatvam xayas; tad-yutir uktavac ca.
3. *Svayor asvayos svam badhas; sva-rṇa-ghate xayos,*
bhâgahareṇa api caiva niruktam.
4. *Kṛtis sva-rṇayos svam; sva-mûle, dhana rṇe*
na mûlam xayasya asti tasya akṛtivât.

1. Dans l'addition, on ajoute deux *pertes* ou deux *fortunes*; la différence entre un *gain* et une *dette* est leur somme.

2. Règle de la soustraction : le *bien* passe à l'état de *dette*, à l'état de *bien* la *perte;* puis on fait l'addition comme il est dit.

3. Le produit de deux *biens* ou de deux *non-biens* est un *bien;* de celui d'un *bien* par une *dette* résulte une *perte.* — Le même principe s'applique à la division.

4. Le carré d'un *bien* ou d'une *dette* est un *bien;* le *bien* a deux racines, une en *gain*, l'autre en *dette*. La racine d'une *perte* n'existe pas, parce que celle-ci n'est pas un carré.

Je me suis attaché à traduire ce passage aussi litté-

ralement que possible, afin de bien faire ressortir les termes mêmes dont les mathématiciens indiens se sont servis pour désigner les deux espèces de quantités en question. Les vrais noms, usités en prose à l'exclusion de tous autres, sont, pour les quantités positives, धनं *dhanam* « un bien, une propriété, une richesse, un profit », pour les négatives, ऋणं *ṛṇam*, « une dette »; et le seul fait du choix de cette dernière expression prouve que les Indiens concevaient l'existence de ces sortes de quantités par elles-mêmes, indépendamment de tout nombre dont elles pouvaient être soustraites : car il n'arrive que trop souvent, et dans l'Inde comme ailleurs, que certains individus sont criblés de dettes sans posséder le moindre capital où puiser pour les payer. Le synonyme qu'on donne en vers à ce mot, à savoir क्षय : *xayas*, « perte, déchet », confirme encore cette manière de voir. Puisque nous parlons de synonymes, celui de *dhanam*, स्वं *svam*, signifie littéralement *suum, proprium*. Ce qui prouve encore que par les mots en question les Indiens entendaient bien représenter des choses distinctes, existantes, réelles, c'est qu'ils ont pu former, ainsi qu'on le voit à la règle de la soustraction, les *noms d'état* ऋणत्वं *ṛṇatvam*, « l'état de dette », स्वत्वं *svatvam*, « l'état de propriété », comme un peu plus loin अकृतित्वं *akṛtitvam*, « la qualité de n'être pas un carré ». La phrase स्वं ऋणत्वं एति स्वत्वं क्षय: pourrait à la rigueur se rendre en latin par :

suum in debitatutem it, in suitutem amissum, en créant les mots *debitatūs*, *suitūs*, de *debitum* et *suum*, sur le même modèle que *senectūs* et *juventūs*, de *senex* et *juvenis*.

Enfin, et j'insiste encore sur ce point capital, *Bhâskara connaissait le double signe du radical du second degré*, puisqu'il dit en propres termes au n° 4 des règles précédentes : स्वमूले धनर्णे «*plus* a deux racines, une positive et une négative». Nous verrons plus loin qu'il en fait usage dans la résolution des équations du second degré.

Un autre détail important à signaler est celui-ci, qui forme la première règle du खषड्विधं *kha-shaḍvidham*, «les opérations sur zéro» :

खयोगे वियोगे धनर्णं तथैव च्युतं
शून्यतस्तद्विपर्ययमेति ॥१२॥

Kha-yoge viyoge dhanarṇam tathâ-eva cyute
çûnyatas tad viparyayam eti.

Augmenté ou diminué de zéro, *bien* ou *dette* reste le même; retranché de zéro, il devient l'inverse.

De là à dire que la quantité négative n'est autre chose qu'une quantité positive comptée *au-dessous* ou *en arrière* de zéro, il n'y a qu'un pas, et nous verrons tout à l'heure que ce pas était franchi depuis longtemps pour l'école indienne.

Brahmagoupta s'exprime à peu près dans les mêmes termes :

« § 19. La somme de deux *biens* est un *bien;* celle « de deux *dettes* une *dette;* d'un *bien* et d'une *dette,* « leur différence, ou, si elles sont égales, zéro. La « somme de zéro et d'une *dette* est une *dette;* d'un *bien* « et de zéro est un *bien;* de deux zéros est zéro.

« § 20-21. Règle pour la soustraction. Le moindre « se retranche du plus grand, *bien* de *bien*, *dette* de « *dette;* mais si l'on soustrait le plus grand du plus « petit, l'excès est changé [de signe]. *Dette* retranchée « de zéro devient un *bien*, et *bien* devient une *dette.* « *Dette* moins zéro reste *dette*, *bien* reste *bien*. Si l'on « doit retrancher un *bien* d'une *dette* ou une *dette* « d'un *bien*, on en fait la somme. »

Ce passage est suffisant pour démontrer d'une façon indubitable que Brahmagoupta avait déjà, sur les quantités négatives, les mêmes notions générales que son successeur Bhâskara.

Âryabhaṭṭa faisait usage, lui aussi, des termes *dhanam* ou *svam*, *ṛṇam* ou *xayas* dans le sens que nous venons de voir : ainsi dans son chapitre III, où il expose le mouvement des planètes, à propos de la correction à l'aide de laquelle on passe de la position fictive sur l'orbite, en vertu du mouvement moyen, à la position réelle, il dit :

ऋणधनधनक्षयास्स्युर्मन्दोच्चाद्
व्यत्येन शीघ्रोच्चात्। ॥२२॥

Ṛṇa-dhana, dhana xayâs syur mandoccâd,
vyatyena çîghroccât.

Que [ces corrections, sc. : celle de la vitesse et celle de la

position] soient *négative* et *positive*, ou *positive* et *négative*, à partir du sommet de lenteur, elles sont l'opposé à partir du sommet de vitesse[1].

Et il continue à indiquer quelles sont celles des planètes qui, à partir du « sommet de lenteur », ont ces corrections ou équations *ṛṇa-dhanam*, quelles sont celles qui les ont *dhanarṇam* ou *dhana-xayas*.

[1] Il est indispensable, pour l'intelligence de ce *sûtra*, de rappeler brièvement la façon dont les astronomes indiens calculent la position vraie स्फुटस्थितिं *sphuṭa-sthitim* d'un astre sur son orbite. Je la résume des notes de Burgess au *Sûrya-Siddhânta*. Ils supposent, pour les planètes supérieures, un astre fictif parcourant l'orbite d'un mouvement uniforme moyen entre la vitesse *maxima* à l'aphélie, ou, comme ils disent, au « sommet de rapidité » शिघ्रोच्चे *çighra-uccê*, et la vitesse *minima* au « sommet de lenteur » मन्दोच्चे *manda-uccê*. Ils obtiennent ainsi à chaque instant une « position moyenne » मध्यमं *madhyamam*, qu'il s'agit de rectifier au moyen de deux *corrections* ou equations, l'une relative à la position, l'autre à la vitesse. Si l'on part, comme notre auteur, du « sommet de lenteur » où les deux astres, le fictif et le réel, coïncident, l'astre réel, marchant moins vite que la vitesse moyenne, est constamment en arrière de l'astre fictif ou de la position moyenne, et l'*équation de position* est NÉGATIVE ऋणं *ṛṇam*; la vitesse, au contraire, va en croissant, et l'*équation de vitesse* est POSITIVE धनं *dhanam*. Le contraire a lieu évidemment après le passage au « sommet de rapidité ». — Je dois dire toutefois que, d'après le commentateur, cette distinction de + et — des corrections s'appliquerait à la distance comptée sur l'orbite à partir de deux points diametralement opposés du zodiaque. — Pour les planètes inférieures, on prend pour मध्यमं *madhyamam*, « position moyenne », le lieu du Soleil, pour situation de la planète, le lieu de son nœud ascendant, ce qui change les signes des deux corrections. C'est à cause de cela qu'Âryabhaṭṭa dit dans le distique cité : « si les corrections sont *négative* et *positive* ou bien *positive* et *négative* en partant du sommet de lenteur », la première hypothèse s'appliquant aux planètes supérieures, la seconde aux inférieures.

Mais là ne se bornaient pas ses connaissances : il nous fournit, dans son chapitre II, la preuve qu'il savait *interpréter* comme nous le faisons aujourd'hui les *solutions négatives des problèmes.*

Voici le cas : il s'agit du fameux problème des courriers : on sait que si d désigne l'intervalle qui les sépare, v et v' leurs vitesses respectives, la distance x qu'ils parcourent encore avant de se rencontrer est donnée par la formule

$$x = \frac{vd}{v \pm v'}$$

Le signe + au dénominateur se rapportant au cas où, marchant en sens contraire, ils vont au-devant l'un de l'autre, le signe — au cas où l'un fuit et l'autre le poursuit. Dans ce dernier cas, si v', la vitesse de celui qui est le plus loin, est $> v$, vitesse du plus rapproché de l'observateur, la valeur de x est négative, et son signe — indique à l'algébriste moderne que la distance x doit être comptée *en arrière* du point d'observation : la rencontre a déjà eu lieu.

Ces principes rappelés sommairement, voici la solution d'Âryabhaṭṭa, qui la donne sans aucun calcul préliminaire; mais on peut s'en passer assurément.

भक्ते विलोमविवरे गतियोगेनानुलोमविवरे द्वे।
गत्यन्तरेण लब्धौ द्वियोगकालावतीतैष्यौ ॥३२॥

Bhaktê vilôma vivarê gati-yôgêna, anulôma-vivarê dvê
Gaty-antarêṇa labdhau dvi-yôga-kâlâv, atîta-êshyau.

(Çloka 31 du livre II.)

Je traduis absolument mot à mot :

Si l'on divise l'intervalle en course opposée par la somme des vitesses, l'intervalle en course de même sens par la différence des vitesses, les deux quotients sont les temps de la jonction des deux, *au passé ou dans l'avenir.*

Deux points essentiels à noter :

1° Cet énoncé n'est autre chose que la lecture, en langage ordinaire, de la formule

$$\frac{x}{v} = \frac{d}{v \pm v'}$$

donc Âryabhaṭṭa avait sous les yeux quelque chose d'analogue à cette formule [1].

[1] Ce n'est pas le seul cas où Âryabhaṭṭa *lit des formules* que nous croyons avoir découvertes depuis peu : on sait que dans une progression arithmetique de raison r, le nombre n de termes que l'on a pris pour arriver à une somme S est donné par la formule :

$$n = \frac{r - 2a \pm \sqrt{(r-2a)^2 + 8rS}}{2r}$$

qu'on peut écrire encore

$$n = \frac{1}{2}\left(1 + \frac{-2a \pm \sqrt{(r-2a)^2 + 8rS}}{r}\right)$$

Or, voici la règle donnée par Âryabhaṭṭa pour ce cas :

गच्छो ऽ ष्टोत्तरगुणिताद्द्विगुणाद्युत्तरविशेषवर्गयुतात् ॥
मूलं द्विगुणाद्यूनं स्वोत्तरभाजितं सरूपार्धं ॥२०॥

« Le nombre de termes est : la somme multipliée par 8 fois la raison,

2° L'instant de la rencontre *au passé ou dans l'avenir* (अतीत *atîta*, participe passé de *ati + i*; एष्य *eshya*, participe futur de *i*).

S'il est vrai, comme on veut le soutenir, que les Indiens aient tout emprunté aux Grecs, je demanderai quel est l'auteur grec qui a donné une pareille solution du problème des courriers, avec le double signe au dénominateur et le *double signe interprété de la solution!*

Puisque j'en suis à revendiquer pour les Indiens l'honneur d'avoir eu quelques idées en mathématiques, qu'on me permette une petite digression, qui n'a rien à voir avec notre sujet, mais qui ne nuira pas à la cause.

Brahmagoupta avait déjà dit, quelques stances plus loin que les règles que j'ai rapportées ci-dessus, et en continuant à enseigner la manière d'effectuer les « six opérations » sur *dhana-ṛṇa-kham*, « bien, dette et zéro »:

« Un *bien* ou une *dette*, divisé par zéro, est खच्छेदं *khacchêdam*[1], la quantité qui a zéro pour dénominateur. »

ajoutée au carré de l'excès de deux fois le premier terme sur la raison; on en prend la racine carrée, qu'on diminue de deux fois le premier terme; on divise par la raison, on ajoute *un* et l'on prend la moitié.

On voit qu'Âryabhaṭa *lit* notre formule avec une exactitude scrupuleuse.

[1] Je me permets ici de corriger ce mot, que Colebrooke a lu तच्छेदं *tac-chêdam*, « ce qui a *cela* pour dénominateur », m'appuyant

Il en faisait donc une quantité d'une espèce particulière.

Bhâskara, reprenant la question dans son chapitre खषड्विधं *kha-shaḍvidham*, « les six opérations sur zéro », s'exprime en ces termes.

न्यास: भाज्य: ३ । भाजक: ० । भागे जातं ३/० ॥
अयमनन्तो राशि: खहर उच्यते ॥ अस्मिन्न विकार: ॥
खहरे न तु राशौ प्रतिसृष्टेषु विसृष्टेषु बहुष्वेव ।
स्याल्लवसृष्टि: काले ऽनन्ते ऽच्युते भूतगणेषु हि यद्वत्॥

Nyasas : bhâjyas 3 ; bhâjakas 0 ; bhâgê jâtam $\frac{3}{0}$. Ayam ananto râçis kha-hara ucyate. Asmin na vikâras :
Kha-hare na tu râçâu pratisṛṣṭeshu visṛṣṭeshu bahushv eva
Syâl lava-sṛṣtis, kâlê 'nante 'cyate bhûta-gaṇeshu hi yadvat.

Exemple : dividende 3 ; diviseur o ; résultat de la division $\frac{3}{0}$ cette quantité qui est infinie s'appelle quotient par o. Elle n'éprouve pas de changements.

A la quantité appelée « quotient par zéro », ni addition ni soustraction si grande qu'elle soit ne peut faire éprouver perte ou accroissement, pas plus qu'au temps sans fin et sans déclin des séries d'existences.

Et ceci a été écrit au commencement du XIIe

sur l'autorité de Bhâskara qui, comme on va le voir, l'appelle खहर: *kha-haras*, « quotient par zéro ». Je n'hésite pas à attribuer la lecture de Colebrooke à une faute de copiste, bien que, je dois l'avouer, les lettres त *ta* et ख *kha*, dans aucune des écritures de l'Inde que je connaisse, ne se ressemblent assez pour expliquer cette confusion.

siècle! Je demanderai encore qu'on me fasse voir ces idées chez un écrivain grec.

Ainsi, il est bien établi que, dès le VIe siècle de notre ère, les Indiens ont eu la notion du nombre négatif et de son interprétation dans la solution des problèmes; que, pour eux comme pour nous, le signe — placé devant un nombre indique que l'on doit, dans l'addition, soustraire les unités dont se compose ce nombre, les ajouter dans la soustraction; que, dans la multiplication ou la division, le résultat obtenu avec deux nombres de même signe est positif, avec deux nombres de signe contraire est négatif; que par suite le carré d'un nombre négatif est positif, et qu'un nombre positif a deux racines carrées, une positive, une négative; qu'un nombre négatif, produit de deux quantités, l'une positive, l'autre négative, n'est pas un carré (fin des règles de Bhâskara) et ne saurait avoir de racine carrée.

Dès lors, pourquoi se seraient-ils préoccupés d'avoir dans leurs équations, au moment de les résoudre, des termes tous positifs? Voilà pourquoi, comme je l'avançais en commençant cette digression peut-être un peu longue, la distinction des « trois formes » de l'équation complète du second degré, comme la faisaient les Arabes, n'a pas eu lieu d'exister dans l'Inde.

Mohammed ben Mouça a-t-il su rapporter de l'Inde au moins un souvenir de ces notions? Il n'y paraît guère. Le mot dont il se sert pour désigner

les termes d'une équation affectés du signe — est ناقص *nâqis*, qui signifie, comme on le sait, « manquant de, privé de » : un amputé, par exemple, est *nâqis* de son bras ou de sa jambe; c'est donc très-improprement qu'Al-Khârizmi emploie cette expression pour désigner « la partie enlevée ». Aussi le mot en question n'a-t-il plus été employé par ses successeurs, et Behâ ed-Dîn qui, au moment d'exposer la *règle des signes* dans la multiplication algébrique, avait dit : وان كان استثناء يسمّى المستثنى منه زائدا والمستثنى ناقصا « s'il y a soustraction, on appelle ce dont on soustrait[1] *zâ'id* (additif), et ce que l'on soustrait *nâqis* (manquant de) », ne nomme plus dans la suite les termes négatifs que الاستثناء « les séparés, mis à part, retranchés ».

D'où vient ce mot ناقص? Il répond, si l'on veut, au sanscrit ऊनः *ûnas* ou au préfixe वि॰ *vi-*, au moyen desquels on indique la soustraction : व्येकः *vyêkas* ou एकोनः *êkônas* veut dire « dont on a retranché 1 »; mais l'adjectif *ûnas* se rapporte ici au مستثنى منه « ce dont on a retranché », de Behâ ed-Dîn, et non à la quantité retranchée. Or, le grec possède et emploie en langage algébrique une expression tout à fait analogue, c'est l'adjectif ἐλλιπής, dont Diophante se sert, par exemple, pour définir le signe de la soustraction ⋔ : ψ ἐλλιπές κατω νεύον « un ψ incomplet incliné vers le bas ». L'arabe, j'en prends à témoin tous

[1] J'appellerai, en passant, l'attention du lecteur sur cette manière peu satisfaisante de définir l'additif.

les arabisants, traduirait *ἐλλιπές* par الناقص *en-nâqis*. Dans l'indication des opérations algébriques, Diophante lit, à la place de son signe ⋔, *ἐν λείψει : μονάδες* Ϛ *ἐν λείψει ἀριθμοῦ ἑνός*, dit-il; mot à mot : « 2 unités manquant d'une inconnue » pour exprimer $2 - x$. Donc, s'il est possible qu'Al-Khârizmi ait emprunté, sauf l'emploi qu'il en fait, son ناقص au sanscrit ऊन, il pourrait tout aussi bien se faire qu'il l'eût pris au grec *ἐν λείψει*. Un autre indice va, je crois, faire pencher la balance du côté de cette seconde hypothèse.

L'auteur arabe énonce en ces termes la *Règle des signes :*

فاذا كانت عقود ومعها احاد او مستثنيا منها احدا فلا بد
من ضربها اربع مرات، العقود فى العقود، والاحاد فى العقود،
والعقود فى الاحاد، والاحاد فى الاحاد * فاذا كانت الاحد التى
مع العقود زايدة [1] جميعا فالضرب الربع زايد ايضا * واذا كان
احدهما زايدا والاخر ناقصا فالضرب الربع ناقص ۞

S'il y a des *8uqûd*, et, ajoutées ou retranchées à ceux-ci des unités, il n'y a pas moins de quatre produits à faire : 1° les *8uqûd* par les *8uqûd*; 2° les unités par les *8uqûd;* 3° les *8uqûd* par les unités, et 4° les unités par les unités. Et si les

[1] Le texte est évidemment ici très-défectueux; il y manque la mention la plus intéressante, celle du cas où les deux termes sont tous deux négatifs, et où leur produit est positif; il est certain, toutefois, et par les exemples qui suivent, et par la présence de l'adverbe ايضا «également», que ce membre de phrase devait exister. Au reste, cette faute et bien d'autres sont très-explicables pour cette édition, qui a été faite, je l'ai déjà dit, d'après un *seul manuscrit*, fort peu soigné, et qui *ne contenait même pas les points diacritiques*.

unités qui accompagnent les *8uqûd* sont additives toutes deux, alors le quatrième produit est [additif, et si elles sont toutes deux négatives, le quatrième produit est] additif également; mais si elles sont l'une additive, l'autre déficiente, alors le quatrième produit est déficient.

Je passe sur ce que cet énoncé, qui ne parle que du « quatrième produit », a d'incomplet; j'en ai donné en note l'explication, l'excuse probable; je ne veux m'attacher qu'à l'entrée en matière. Qu'est-ce que l'auteur a entendu par ces *8uqûd* opposés aux *unités?* Il n'est pas besoin d'être beaucoup versé dans l'histoire des mathématiques pour reconnaître ici une distinction très-familière aux écrivains du moyen âge, distinction que l'on retrouve dans Behâ ed-Dìn, établissant comme suit les divers cas de la multiplication en arithmétique : والاول اما آحاد فى آحاد او آحاد فى غيرها او غيرها فى غيرها « le premier cas, c'est quand on a à multiplier des unités par des unités, ou des unités par *ce qui n'en est pas*, ou *ce qui n'en est pas* par *ce qui n'en est pas* », que l'on retrouve plus nettement encore chez Aben-ʿEzra, qui, expliquant la manière d'écrire les nombres à l'indienne, nous dit :

והנה לעולם אם יש מספרם אחדים בתחלה וכללים שהם עשרות · יכתוב בתחלה מספר האחדים ואחר כן מספר הכלל

Or toujours, si leur nombre est composé d'unités en commençant et d'un *nombre rond* (ce sont les dizaines), on écrira en commençant le nombre des unités, et ensuite le *nombre rond*.

Et plus loin :

ואם הכלל שלו מן מאות ועשרות

Et si son *nombre rond* se compose de centaines et de dizaines. . . . .

La distinction en question est celle des *digiti* et *articuli* de Boèce et de son école.

Or, il n'est pas difficile de faire voir que non-seulement Al-Khârizmi a eu en vue cette distinction, mais que, bien plus, le terme de *8uqûd* pourrait bien n'être que la traduction de *articuli.* En effet, عُقُود *8uqûd*, est, suivant les lexiques arabes, le pluriel de عِقْد *8iqd*, qui signifie « guirlande, collier, nœud », ce qui justifie Woepcke, lorsqu'il a rencontré ce mot dans les auteurs arabes, de l'avoir rendu par « les *nœuds* des dizaines, etc. »; n'est-il pas permis, vu le mauvais état du seul manuscrit d'après lequel a été faite l'édition d'Al-Khârizmi, d'admettre ici une erreur, soit du copiste arabe, soit de l'éditeur anglais, et de lire عُقَد *8uqăd?* On aurait ainsi le pluriel régulier de عُقْدَة *8uqdat* « articulation, jointure », et la traduction littérale, comme je l'ai annoncé, de l'*articuli* de Boèce, qui n'était lui-même, comme on l'a déjà dit, que l'écho d'une dénomination analogue usitée chez les Grecs.

L'adoption par notre auteur de cette idée exclusivement occidentale nous autorise aussi à admettre que l'expression ناقص est copiée, non sur le sanscrit *ûna*, mais sur le grec ἐλλιπής ou ἐν λείψει, comme je l'avançais tout à l'heure.

Résumons, car il en est temps, cette digression peut-être un peu trop longue, et revenons à notre sujet.

Les Indiens, établissant une distinction de nature entre les nombres positifs et les nombres négatifs, et ayant défini, une fois pour toutes, la manière d'effectuer les opérations de l'arithmétique sur les uns et sur les autres, n'ont plus eu besoin de se préoccuper si les termes de leurs opérations étaient positifs ou négatifs, et *n'ont jamais eu lieu de faire la distinction des six problèmes* qu'Al-Khârizmi et son école prennent pour base de toute leur algèbre.

Mais, dira-t-on, les Grecs non plus n'ont pas fait cette distinction des six cas. Qu'en sait-on? Diophante ne la formule pas, il est vrai; mais, encore une fois, Diophante n'a pas écrit un *Traité d'algèbre;* il suppose connus de ses lecteurs une foule de principes essentiels; et comme, *en fait*, il ramène toujours ses équations à l'un des « six cas » des Arabes [1], on est en droit de supposer tout légitimement que quelque auteur antérieur, traitant des méthodes algébriques théoriquement, l'aura établie, et qu'elle sera passée de là au père de l'algèbre musulmane.

[1] On peut ici, je crois, s'en rapporter au témoignage de Nesselmann, qui consacre tout un chapitre de son *Algebra der Griechen* à retrouver dans Diophante les exemples de ces six cas.

II.

MANIÈRE D'ARRIVER À L'ÉQUATON DÉFINITIVE.

Je passe maintenant à l'examen de la manière dont Mohammed ben Mouça traitait les problèmes d'algèbre, et à la comparaison que j'ai promise entre sa méthode et celle qui a été suivie par les Indiens d'une part, par Diophante de l'autre.

Premier exemple.

فان قال عشرة قسمتها قسمين فضربت كل قسم فى نفسه ثم القيت الاقل من الاكثر فبقى اربعين قياسه ان تضرب عشرة الا شىء فى مثلها فيكون ماية ومالا الا عشرين اشياء وتضرب شيئًا فى شىء فيكون مالا فتنقصه من المابة ومال الا عشرين اشياء فيبقى ماية الا عشرين اشياء يعدل اربعين درهما، فاجبر المابة بالعشرين الشىء فزدها على الاربعين فيكون ماية يعدل عشرين اشياء واربعين درهما فالق الاربعين من الماية فيبقى ستين درهما يعدل عشرين اشياء، فالشىء الواحد يعدل ثلثة وهو احد القسمين ۞

Si l'on dit : soit 10, partage-le en deux parts, multiplie chaque part par elle-même, puis diminue le plus grand du plus petit, il restera 40. La solution est que tu multiplies $10 - x$ [1] par lui-même, ce qui donne $100 + x^2 - 20x$, puis x par x, ce qui donne x^2, que tu déduiras de $100 + x^2 - 20x$; il restera $100 - 20x = 40$.

[1] L'auteur a déjà traité plusieurs problèmes du même genre, et appris à ses lecteurs que les deux portions sont x et $10 - x$.

Enrichis les 100 *des* $20x$ que tu ajouteras aux 40, il viendra $100 = 20x + 40$; enlève les 40 des 100, il restera $60 = 20x$, d'où un seul x égale 3; c'est une des deux parts.

Ce qui nous intéresse dans cette solution, c'est uniquement le procédé suivi par Al-Khârizmi pour dégager de l'équation

$$100 - 20x = 40$$

la valeur de l'inconnue. Il commence par faire disparaître le terme négatif $- 20x$, en *enrichissant*, comme il dit [1], les 100 unités du *déficit* que leur a causé la soustraction des $20x$. Pour compenser cet *enrichissement*, il doit naturellement ajouter $20x$ dans le second membre de l'équation; il arrive ainsi à l'équation *à termes tous positifs*,

$$100 = 40 + 20x$$

de laquelle, retranchant 40 aux deux membres, il arrive définitivement à

$$60 = 20x$$

N'ai-je pas eu raison d'annoncer plus haut que cette manière d'opérer était absolument celle que Behâ ed-Din a formulée en règle de la façon suivante?

والطرف ذو الاستثناء يكمل ويزاد مثل ذلك على الاخر، وهو الجبر * والاجناس المتجانسة المتساوية فى الطرفين تسقط منهما،

[1] D'après Freytag, جبر *jabara*, construit *cum accusativo personæ et* ب *rei*, signifie *post paupertatem ditavit* (amicum).

وهو المقابلة ... ثم المعادلة امّا بين جنس وجنس وهي عدد يعدل اشياء، فاقسمه على عددها يخرج الشىء المجهول

Le côté qui renferme un déficient est *complété* et on ajoute l'égal de ceci à l'autre [côté] : c'est là *Al-jebr.* — Puis les espèces semblables et égales des deux côtés se retranchent : et c'est là *El-muqâbalat*..... Et alors, si l'équation existe entre espèce et espèce, et que ce soient des nombres égaux à des x, divise par le nombre [de ces derniers], et tu auras la valeur de la chose inconnue.

Règle qui, de son côté, semble être la traduction littérale de celle que nous lisons dans Diophante :

Ἐὰν ἀπὸ προβλήματός τινος γενήσεται εἴδη τινὰ ἴσα εἴδεσι τοῖς αὐτοῖς, μὴ ὁμοπληθῆ δὲ, ἀπὸ ἑκατέρων τῶν μερῶν δεήσει ἀφαιρεῖν τὰ ὅμοια ἀπὸ τῶν ὁμοίων, ἕως ἂν ἓν εἶδος ἑνὶ εἴδει ἴσον γένηται· ἐὰν δέ πως ἐν ὁποτέρῳ ἐνυπάρχῃ ἢ ἐν ἀμφοτέροις ἐν λείψει τινὰ εἴδη, δεήσει προσθεῖναι τὰ λείποντα εἴδη ἐν ἀμφοτέροις τοῖς μερέσιν, ἕως ἂν ἑκατέρῳ τῶν μερῶν τὰ εἴδη ἐνυπάρχοντα γένηται· καὶ πάλιν ἀφελεῖν τὰ ὅμοια ἀπὸ τῶν ὁμοίων, ἕως ἂν ἑκατέρῳ τῶν μερῶν ἓν εἶδος καταλειφθῇ [1].

Si d'un problème quelconque il résulte que certaines espèces (il s'agit des différentes puissances de l'inconnue ou du nombre connu) soient égales aux mêmes espèces, mais en nombre différent, de l'un et de l'autre côté, il faudra enlever les semblables des semblables, jusqu'à ce qu'il ne reste qu'une espèce égale à une autre espèce. Et si, de l'un des

[1] J'établis le texte de Diophante, dans ce passage et dans ceux qui vont suivre, non d'après l'édition de Bachet de Méziriac que j'ai lieu de croire imparfaite, mais d'après les manuscrits que possède la Bibliothèque nationale, au nombre desquels se trouvent les deux qui ont servi à Bachet lui-même.

côtés, ou dans tous les deux, se trouvent quelques espèces *en déchet, en manquant* (soustraites), il faudra ajouter à l'un et l'autre membre les espèces soustraites, jusqu'à ce que, dans les deux membres, les espèces soient additives; puis alors retranchez les semblables des semblables, jusqu'à ce que, dans chacun des deux membres, il ne reste plus qu'une espèce [1].

L'application que l'auteur grec fait de cette règle à la solution des problèmes va naturellement nous faire assister à un procédé tout à fait analogue à celui de Mohammed ben Mouça, par exemple :

Livre Ier, problème 10.

Δυσὶ δοθεῖσιν ἀριθμοῖς τῷ μὲν ἐλάσσονι αὐτῶν προσθεῖναι, ἀπὸ δὲ τοῦ μείζονος ἀφελεῖν τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν, καὶ ποιεῖν τὸν γενόμενον πρὸς τὸν λοιπὸν λόγον ἔχειν δεδομένον.

Ἐπιτετάχθω τῷ μὲν κ̅ προσθεῖναι, ἀπὸ δὲ τοῦ ρ̅ ἀφελεῖν τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν, καὶ ποιεῖν τὰ μείζονα τῶν ἐλασσόνων

[1] On remarquera que cette règle ne s'applique qu'aux trois premiers cas des Arabes, savoir :

$$bx = c \qquad ax^2 = c \qquad ax^2 = bx$$

et non point aux trois autres cas où

$$ax^2 + bx = c \qquad ax^2 = bx + c \qquad bx = ax^2 + c$$

Diophante en avait promis la solution, car il dit deux lignes plus loin : *ὕστερον δέ σοι δείξομεν καὶ πῶς δύο εἰδῶν ἴσων ἑνὶ καταλειφθέντων τὸ τοιοῦτον λύεται.* Cette explication ne se trouve nulle part dans ce qui nous reste de Diophante, bien que dans les trois derniers livres existants il résolve des problèmes qui conduisent à des équations complètes, comme Nesselmann l'a fait voir; c'est ce qui a conduit l'écrivain allemand à supposer que l'ouvrage de l'algebriste grec ne nous était parvenu qu'incomplet.

τετραπλάσια. Τετάχθω ὁ προστιθέμενος καὶ ἀφαιρούμενος ἑκατέρῳ ἀριθμῷ, ς̅ ἑνός· κἂν μὲν τῷ κ̅ προστεθῇ, γίνεται ς̅ α̅ μονάδ κ̅. ἐὰν δὲ τοῦ ρ̅ ἀφαιρεθῇ, γίνεται μονάδων ρ̅ λείψει ἀριθμοῦ ἑνός· καὶ δεήσει τὰ μείζονα τῶν ἐλασσόνων εἶναι τετραπλάσια. Τετράκις ἄρα τὰ ἐλάσσονα γίνεται μονάδες υ̅. λείψει ἀριθμῶν δ̅· ταῦτα ἴσα ἀριθμῷ ἑνὶ μονάσι κ̅. — Κοινὴ προσκείσθω ἡ λεῖψις, καὶ ἀφῃρήσθω ἀπὸ ὁμοίων ὅμοια, λοιποὶ ἀριθμοὶ ε̅ ἴσοι μονάσιν τ̅π̅· καὶ γίνεται ὁ ἀριθμὸς μονάδων ο̅ς̅. Ἐπὶ τὰς ὑποστάσεις, ἔταξα τὸν προστιθέμενον καὶ ἀφαιρούμενον ἀφ' ἑκατέρου ἀριθμοῦ, ς̓ ἑνα· ἔσται μο̅ ο̅ς̅. Κἂν μὲν τῷ κ̅ μονάδες ο̅ς̅ προστεθῶσι, γίνονται μο̅ ϙ̅ς̅· ἐὰν δὲ τοῦ ρ̅ ἀφαιρεθῶσι, λοιπαὶ μονάδες κ̅δ̅· καὶ μένει τὰ μείζονα τῶν ἐλαττόνων ὄντα τετραπλάσια.

Deux nombres étant donnés, au plus petit ajouter, du plus grand retrancher le même nombre, et faire que le résultat [de l'addition] soit au reste [de la soustraction] dans un rapport donné[1].

[1] J'aurais bien aimé pouvoir donner comme exemple résolu par Diophante le même problème que j'ai cité tout à l'heure, d'après Al-Khârizmi, mais ce problème (32 du ms. de Joseph Auria; le numérotage de Bachet diffère de un ou deux numéros seulement) est traité un peu différemment par Diophante; il appelle $2x$ la différence des deux parts, qui sont alors $5 + x$ et $5 - x$; leurs carrés sont $25 + 10x + x^2$ et $25 - 10x + x^2$, dont la différence est $20x$, ce qui conduit du premier coup à l'équation $20x = 40$, à laquelle il n'y a pas de transformation à faire subir; voici, du reste, le texte même de l'écrivain d'Alexandrie :

Εὑρεῖν δύο ἀριθμοὺς ὅπως καὶ ἡ σύνθεσις αὐτῶν, καὶ ἡ ὑπεροχὴ τῶν ἀπ' αὐτῶν □, ποιῇ δοθέντας ἀριθμούς.

Ἐπιτετάχθω δὴ τὴν μὲν σύνθεσιν αὐτῶν ποιεῖν μονάδας κ̅, τὴν δὲ ὑπεροχὴν τῶν ἀπ' αὐτῶν τετραγώνων ποιεῖν μονάδας π̅. Τετάχθω ἡ ὑπεροχὴ αὐτῶν ς̅ β̅, ἔσται ὁ μὲν μείζων ς̅ α̅ μο̅ ι̅, ὁ δὲ ἐλάσσων μο̅ ι̅

Supposons qu'il faille de 20 retrancher, à 100 ajouter, le même nombre, et faire en sorte que le plus grand [des deux résultats] soit le quadruple du plus petit. Appelons le nombre à ajouter et à retranchar x; si nous l'ajoutons à 20, il viendra $x + 20$, et si nous le retranchons de 100, il viendra $100 - x$, et il faudra que le plus grand soit quadruple du plus petit. Or, quatre fois le plus petit sera $400 - 4x$, et ceci égale $x + 20$. *Restituons en commun le manquant*, et *enlevons les semblables des semblables*, il restera $5x = 380$, d'où l'on tire pour x, 76. En revenant aux données, j'ai établi que le nombre à ajouter et à retrancher des deux [données] était x; ce sera donc 76; et si nous ajoutons à 20 unités 76, il viendra 96; si nous le retranchons de 100, il restera 24, et le plus grand est quadruple du plus petit.

Ce calcul est accompagné, dans les manuscrits, du tableau suivant, que Bachet n'a point reproduit[1] :

λείψει ς̅ α̅, καὶ μένει πάλιν τὸ μὲν σύνθεμα αὐτῶν μο̅ κ̅, ἡ δὲ ὑπεροχὴ ςς β̅· λοιπόν ἐστι καὶ τὴν ὑπεροχὴν τῶν ἀπ' αὐτῶν □ ποιεῖν μονάδας π̅. Ἀλλ' ἡ ὑπεροχὴ τῶν ἀπ' αὐτῶν τετραγώνων ἐστὶν ἀριθμῶν μ̅· ταῦτα ἴσα μο̅ π̅. καὶ συνάγεται πάλιν ὁ μὲν μείζων μο̅ ιβ̅, ὁ δὲ ἐλάττων μονάδων η̅· καὶ ποιοῦσι τὸ πρόβλημα.

Avec le tableau résumé suivant :

		K̅		Π̅
ἔκθεσις		ς α̅ μο. ι̅		μο. ι̅ ⋔. ς α̅
τετράγωνος		δυ α̅ ςς κ̅ μο. ρ̅		δυ α̅ μο. ρ̅ ⋔. ςς κ̅
ὑπεροχὴ		ςς μ̅	ι	μο. π̅
μερισμὸς		ς α	ι	μο. β̅
ὕπαρξις	ψ	μο. ιβ̅	ἐλ	μο. η̅

[1] C'est pour ce seul motif que personne n'a parlé de ces tableaux, car on s'en est toujours rapporté à l'édition de Bachet dans tout ce qui a été écrit sur Diophante depuis deux siècles.

ς̂ ᾱ		
ς̂ ᾱ μ̊ κ̄		μ̊ ρ̄ ⋔. ς̃ ᾱ
ς̂ α μ̊ κ̄	ἰ	μ̊ ῡ ⋔. ς̃ δ̄
ς̂ ε μ̊ κ̄	ἰ	μ̊ ῡ
ς̂ ε̄	ἰ	μ̊ τπ
ς̂ ᾱ	ἰ	μ̊ ος
Ψ.ϙς		ε^λ κ'δ.

ou, en notation moderne :

$$
\begin{array}{lcl}
x & & \\
x + 20 & & 100 - x \\
x + 20 & = & 400 - 4x \\
5x + 20 & = & 400 \\
5x & = & 380 \\
x & = & 76
\end{array}
$$

le plus grand, 96; le plus petit, 24.

Où l'on voit que, comme notre auteur arabe, les Grecs faisaient successivement, l'une après l'autre, les opérations que Diophante indique par les mots *κοινὴ προσκείσθω ἡ λεῖψις* et *ἀφῃρήσθω ἀπὸ ὁμοίων ὅμοια.*

Tout autre est le procédé des Indiens que nous allons étudier d'abord chez Bhâskara : voici, pour commencer, sa règle, qui fait suite au çloka que j'ai donné plus haut (p. 16 et 17).

एकाव्यक्तं शोधयेदन्यपक्षाद्

रूपाण्यन्यानीतरस्माच्च पक्षात् ।

शेषाव्यक्तेनोद्धरेद्रूपशेषं
व्यक्तं मानञ्जायते ऽव्यक्तराशेः ॥ २ ॥

Ekâvyaktam çôdhayed anyapaxâd,
rûpâṇy anyâni itarasmâc ca paxât;
Çeshâvyaktena uddhared rûpa-çesham:
vyaktam mânañ jâyate 'vyaktarâçes.

Les inconnues du premier membre se retranchent de celles du second, les espèces [sonnantes[1]] du second de celles du premier; par la différence [des coefficients] des inconnues, on divise la différence des nombres : on connaîtra ainsi la valeur fixe de la quantité inconnue.

Ce qu'il développe ensuite en prose dans les termes suivants :

पृछकेन पृष्टे सत्युदाहरणे यो ऽव्यक्तो राशिस्तस्य मानं यावत्तावदेकं द्वादि वा प्रकल्प्य तस्मिन्नव्यक्तराशा उद्देशकालापवद्गुणन भजनत्रैराशिकपंचराशिकशेषं क्षे-त्रादिसर्वगणकेन कार्य्यं। तथा कुर्व्वतां द्वौ पक्षौ प्रयत्नेन समौ कार्यौ। यद्यालापे पक्षौ समौ न स्यतां तदा एकत-रपक्षे किञ्चित्प्रक्षिप्य ततस्त्यक्त्वा वा केनचित्संगुण्य भक्त्वा वा (Ici le manuscrit a passé quelque chose.)

[1] D'après le dictionnaire de Böhtlingk et Roth, रूपं *rûpam*, mot par lequel les mathématiciens indiens désignent l'unité numérique, est souvent synonyme de रूपीय *rûpiya*, « monnaie à effigie » (de *rûpa*, « figure »). C'est, je crois bien, le sens qu'il faut lui donner ici. Le terme de درهم *dirhem*, que les mathématiciens arabes emploient dans le même sens, serait alors la traduction exacte du *rûpam* indien.

समोक्तस्य रूपाणीतरपक्षरूपेभ्यः शोध्यानि । यदि करण्यः सन्ति तदा अपि शोध्याः ॥ ततोऽव्यक्तशेषेण रूपशेषे विभक्ते यल्लभ्यते तदेकस्याव्यक्तराशेर्मानं व्यक्तं जायते । ....

Le questionneur ayant posé sa question, la quantité inconnue est posée égale à x, une fois ou deux fois, etc. et là-dessus on effectue les opérations prescrites par l'énoncé, multiplication, division, règle de trois ou de cinq, différence, somme, etc., toutes les opérations [prescrites]. Alors on forme adroitement deux membres égaux. Si l'égalité des deux membres ne résulte pas [immédiatement] de l'énoncé lui-même, on les amène à être égaux en ajoutant à l'un ou à l'autre quelque chose, ou en en retranchant, multipliant ou divisant[1]. [Alors les inconnues de l'un des membres doivent être retranchées des inconnues de l'autre, et de la même façon les carrés ou autres puissances des inconnues.] On retranche de même les nombres connus du second membre des nombres connus du premier; s'il y a des radicaux (des *sourdes* comme on dit en anglais), on en fait de même la soustraction. Alors par la différence [des nombres] d'inconnues divisant la différence des nombres connus, le quotient fait connaître la valeur déterminée[2] de la quantité inconnue.

Il n'est pas question de *compléter les soustraits*, *προσθεῖναι τὴν λεῖψιν*, *d'enrichir un nombre des choses qu'on lui a retranchées*, تجبر الدناهر بالاشياء الناقصات,

[1] Je complète ici la lacune d'après Colebrooke, en enfermant ce que je lui emprunte entre crochets.

[2] Remarquons cette expression : *avyakta-râçer mânam vyaktam*, dont le mot à mot est « valeur fixe de la quantité variable ». Les Indiens désignaient en réalité l'inconnue d'un problème par le nom de « variable, indéterminé », *a-vyaktá*, comme nous le faisons en Analyse.

comme nous le lisions tout à l'heure. Nous allons voir dans l'application, du reste, que ce n'était pas ainsi qu'on opérait. Je prends pour exemple le premier problème de Bhâskara :

एकस्य रूपत्रिंशती षडश्वा
अश्वा दशान्यस्य तुल्यमूल्या: ।
ऋणं तथाश्रूलशतं च तस्य ।
तौ तुल्यवित्तौ ब्रूवि म अश्वमूल्यं ॥

Ekasya rûpatriñçatî shaḍ açvâ ;
açvâ daça anyasya tulyamûlyâs,
Ṛṇam tadâ âçulaçatam ca tasya :
tau tulya-jritau : brûvi ma açvamûlyam.

Un homme a six chevaux et trois cents pièces d'or ;
Son voisin, pris de jalousie,
Fait entrer dans son écurie
Dix chevaux tout pareils : hélas ! il doit encor
Sur leur valeur cent pièces d'or ;
Ils possèdent pourtant le même capital.
Quel est donc le prix d'un cheval ?

Je laisse ici parler encore l'auteur indien dont je reproduis l'explication :

अत्राश्वमूल्यमज्ञातं तस्य मानं यावत्तावेढकं कल्पितं । ततस्त्रैराशिकं यद्येकाश्वस्य यावत्तावेढकं मूल्यं तदा षणां किमिति न्यास: ।१।या १।६। फलमिच्छागुणं प्रमानभक्तं लब्धं षणामाश्वानां मूल्यं ।या ६॥ तत्र

रूपशतत्रये क्षिप्ते जातमाद्यस्य धनं । या ६ रू ३०० ॥ एवं दशाश्वानां मूल्यं । या १० । तत्र रूपशते ऋणगते प्रक्षिप्ते जातं द्वितीयस्य धनं । या १० रू १०० ॥ एतौ समधनाविति पक्षौ ततः स्वत एव समौ जातौ । समशोधनार्थमनयोर्न्यासः :

या ६ रू ३००
या १० रू १००

अथैकाव्यक्तं शोधयेदन्यपक्षादिति आद्यपक्षाव्यक्ते द्वितीयपक्षाच्छोधिते शेषं या ४ द्वितीयपक्षे रूपेभ्य आद्यपक्षरूपेभ्यः शोधितेषु शेषं रू ४०० । अव्यक्तशेषेण रूपशेषे हृते लब्धमेकस्य यावत्तावतो मानं व्यक्तं १०० ॥ यद्येकस्य यावत्तावत इदं षण्णां किमिति त्रैराशिकेन लब्धे षण्णां मूल्ये रूपशतत्रययुते जातमाद्यस्य धनं ९०० ॥ अथ द्वितीयस्याप्येवमेव जातं ९०० ॥

Ici le prix d'un cheval étant inconnu, posons-le égal à x; alors par la règle de trois : « si la valeur d'un cheval est x, quelle est celle de six chevaux. » — Tableau : $1 : x :: 6 :$, le revenu multiplié par la demande et divisé par le type[1] donne pour

[1] Il est à peine nécessaire d'expliquer les expressions par lesquelles Bhâskara designe les termes connus d'une proportion : dans $a : m :: b : x$, a, la première quantité donnée est la « quantité type » (*pramâna*),

quotient la valeur des 6 chevaux, $6x$. Alors ajoutant à ceci 300 pièces d'or, on connaît la richesse du premier, savoir : $6x + 300$. De même la valeur de 10 chevaux sera $10x$; à quoi ajoutant (*sic*) 100 pièces prises négativement (ou passées en dettes *ṛṇagate*) on connaîtra la fortune du second, savoir: $10x - 100$. Tous les deux étant, dit-on, également riches, les deux membres (*paxau*) sont par eux-mêmes égaux.

Tableau des deux [membres] préparés pour la soustraction des quantités de même espèce [1]:

$$6x + 300$$

$$10x - 100$$

Or «que l'on retranche les inconnues du premier de celles du second», est-il dit : retranchant les inconnues du premier membre de celles du second, la différence est $4x$, et en retranchant les nombres connus du second membre de ceux du premier, la différence est 400. Divisant par la différence des inconnues la différence des nombres, le quotient détermine la valeur de un x, soit 100. «Si telle est la valeur de 1 x, quelle est celle de $6x$?» dira-t-on: le quotient, par la règle de trois, valeur de $6x$, ajouté à 300 pièces d'or, fera connaître la fortune du premier, savoir: 900; en procédant de même, on connaîtra la fortune du second, savoir : 900.

Ainsi Bhâskara ne traite pas le terme — 100 de son second membre autrement que les termes posi-

ayant rapporté le «revenu» ou plus littéralement le «fruit» (*phalam*) *m* : dans les questions d'intérêts, *m* serait le «taux de l'intérêt», *a* la «valeur nominale» ou le «cours» de la rente *m*. Le terme *b* est la quantité «pour laquelle on demande» le revenu x, par abrégé «la demande» (*icchâ*).

[1] Voyez ci-après pourquoi je traduis ici *sama-çôdhanam* par «soustraction des quantités de même espèce» et non par «equal subtraction» comme Colebrooke.

tifs de son équation : il le *retranche*, suivant la règle générale, de 300, et appelle le résultat obtenu 400 (= 300 + 100) « la différence » *çesham* entre 300 et — 100. Les deux « différences » $4x$ et 400 sont obtenues par une même opération, que tous les algébristes indiens appellent *sama-çôdhanam*.

Qu'on me permette une digression à l'occasion de ce mot, que Colebrooke traduit par « equal subtraction ». Je suis disposé à croire que le savant anglais n'a pas bien rendu l'idée des Indiens, et qu'il faudrait dire « soustraction des choses semblables, des quantités de même espèce ». *Sama-çôdhanam* serait alors la traduction exacte de l'expression grecque *ἀπὸ ὁμοίων ὅμοια*. Je dis *traduction*, car j'admets parfaitement que les Indiens ont reçu de la Grèce les premières notions des mathématiques aussi bien que de l'astronomie, avec une foule d'autres connaissances intellectuelles. Ce que je crois, c'est que ces notions premières, ils ont su les développer à leur manière, faisant faire des progrès immenses à la partie abstraite de la science, aux calculs et aux considérations théoriques de l'algèbre, mais restant fort en arrière sur leurs maîtres dans la partie pour ainsi dire visible, dans la géométrie.

Ce qu'il y a de curieux, c'est que les Arabes, disciples fidèles, et je dirais presque serviles des Grecs, n'ont rien conservé qui traduise exactement le *ἀπὸ ὁμοίων ὅμοια*, tandis que nous le retrouvons dans le *sama-çôdhanam* dont font usage tous les algébristes de l'Inde.

Pour en revenir à l'explication du problème de Bhâskara, je ferai remarquer encore la façon originale dont il indique la manière d'évaluer la fortune de son second personnage : après avoir établi que les 10 chevaux valent $10x$, il dit : *tatra rûpaçate ṛṇagate praxipte*, « à cela 100 roupies[1] *devenues négatives* étant ajoutées ». C'est une *addition d'un nombre négatif* qu'il effectue.

Ces mêmes procédés que nous venons de voir appliquer aux équations du premier degré servent également à transformer les équations du second, pour les amener à la forme toujours trinôme, dans l'Inde, tantôt binôme et tantôt trinôme, suivant les problèmes, pour les Grecs et les Arabes, ces derniers distinguant, nous l'avons vu, cinq cas (six avec celui du premier degré) de ces équations définitives. Ainsi Al-Khârizmi expose comme suit son exemple type du cinquième cas[1].

والمسئلة الخامسة ۞ عشرة قسمتها قسمين ثم ضربت كل قسم
فى نفسه وجمعتهما فكانت ٥٨ درهما ۞ قياسه ان تجعل احد
القسمين شيئا والآخر ١٠ الا ١ ش فاضرب ١٠ الا ١ ش فى مثلها فيكون
١٠٠ و ١ م الا ٢٠ ش ثم تضرب شيئا فى شىء فيكون مالا ثم تجمعهما
فيكون ذلك

١٠٠ و ٢ م الا ٢٠ ش) ٥٨ درهما

[1] Voir à la note p. 44 pourquoi je traduis ici *rûpa* par « roupies », ainsi que dans l'énoncé par « pièces d'or ».

فاجبر المايۃ والمالين بالعشرين الشیء الناقصة وزدها على الثمانية والخمسين فيكون

١٠٠ و ٢ مَ ل ٥٨ و ٢٠ شَ

فاردد ذلك الى مال واحد وهو ان تاخذ نصف ما معك فيكون

٥٠ و ١ مَ ل ٢٩ و ١٠ شَ

فقابل به وذلك انك تلقى من الخمسين تسعة عشرين فيبقى

٢١ و ١ مَ ل ١٠ شَ

Cinquième cas : 10, partage-le en deux parts, multiplie chaque part par elle-même, ajoute [les produits] et il viendra 58 dirhems. — *Solution.* Pose l'une des deux parts x, l'autre $10 - x$: multiplie celle-ci par elle-même, il viendra $100 + x^2 - 20x$, puis multiplie x par x, il vient x^2; ajoute-les et il viendra

$$100 + 2x^2 - 20x = 58 \text{ dirhems.}$$

Enrichis les $100 + 2x^2$ des $20x$ déficients, que tu ajouteras aux 58, il viendra

$$100 + 2x^2 = 58 + 20x$$

Ramène ceci à un seul x^2, ce que tu feras en prenant la moitié de tout ce que tu as, il viendra

$$50 + x^2 = 29 + 10x$$

Fais la balance là-dedans, c'est-à-dire enlève des 50 les 29, il restera

$$21 + x^2 = 10x$$

etc.

Diophante agit de même, témoin son problème 8 du second livre.

Τὸν ἐπιταχθέντα τετράγωνον διελεῖν εἰς δύο τετραγώνους.

Ἐπιτετάχθω δὴ τὸν. ῑϛ̄. διελεῖν εἰς δύο τετραγώνους. Καὶ τετάχθω ὁ ᾱ῾. δυνάμεως μιᾶς, δεήσει ἄρα μονάδας. ῑϛ̄. λείψει δυνάμεως ᾱ. ἴσας εἶναι □̄ῳ'. Πλάσσω τὸν □̄ον'. ἀπ' ἀριθμῶν ὅσων δή ποτε, λείψει τοσαύτων μονάδων ὅσων ἐσῖὶν ἡ τῶν ῑϛ̄ μονάδων πλευρά· ἔσῖω ϛϛ̄ β̄ ⋔' μο̃ δ'. Αὐτὸς ἄρα ὁ □̄ος ἔσῖαι δυνάμεων δ̄. μο̄. ῑϛ̄. ⋔' ϛϛ̄ ῑϛ̄. Ταῦτα ἴσα μονάσι ῑϛ̄ λείψει δυνάμεως μιᾶς. — Κοινὴ προσκείσθω ἡ λεῖψις, καὶ ἀπὸ ὁμοίων ὅμοια· δυνάμεις ἄρα ε̄ ἴσαι ἀριθμοῖς ῑϛ̄. καὶ γίνεται ὁ ἀριθμὸς ῑϛ̄ πέμπῖων...

ἔκθεσις	Δυ ᾱ		μο̄ ῑϛ̄ ⋔. δυ ᾱ
πολλαπλασιασμός	Δυ δ̄ μο̄ ῑϛ̄ ⋔' ϛϛ̄ ῑϛ̄	ἰ	μο̄ ῑϛ̄ ⋔. δυ ᾱ
⳨[1]	Δυ ε̄ μο̄ ῑϛ̄	ἰ	μο̄ ῑϛ̄ ϛϛ ῑϛ̄
ἄφεσις	Δυ ε̄	ἰ	ϛϛ̄ ῑϛ̄
	ϛϛ ε̄	ἰ	μο̄ ῑϛ̄
μερισμός	ϛ̀ ᾱ	ἰ	μο̄ ῑϛ̄'

Étant donné un carré, le partager en deux carrés.

Soit par exemple 16 à partager en deux carrés. Je pose pour le premier x^2 : il faudra alors que $16 - x^2$ soit égal à un carré. Je forme ce carré au moyen d'un certain nombre de fois x moins autant d'unités qu'il y en a dans le côté des 16 unités données; par exemple, $2x - 4$: le carré lui-même sera donc $4x^2 + 16 - 16x$. Tout cela est égal à $16 - x^2$. — Rajoutons le déficit commun et enlevons les semblables

[1] Je n'ai pas su reconnaître quel mot représente la sigle ⳨, qui indique, dans ces tableaux, le résultat de la compensation des termes négatifs, le *jebr* des Arabes.

des semblables : $5x^2$ sera égal à $16x$, et x vaudra 16 cinquièmes.

TABLEAU.

Hypothèses	x^2		$16 - x^2$
Carrés	$4x^2 + 16 - 16x$	=	$16 - x^2$
Restauration	$5x^2 + 16$	=	$16 + 16x$
Ablation	$5x^2$	=	$16x$
	$5x$	=	16
Division	x	=	$\frac{16}{5}$

Nos auteurs indiens, de leur côté, appliquent encore ici leur règle sans se préoccuper des signes des termes contenant les diverses puissances : voici par exemple le premier problème du second degré traité par Bhâskara :

अलिकुलदलमूलं मालतीं यातमष्टौ
निखिलनवमभागाश्चालिनी भृगमेकं ।
निशि परिमललुब्धं पद्ममध्ये निरुद्धं
प्रति रणति रणन्तं ब्रुहि कान्ते ऽलिसंख्यां ॥

Alikula-dala-mûlam mâlatîm yâtam, aṣṭau
nikhila-navama bhâgâç ca; alinî bhṛgam ekam
Niçi parimala-lubdham padma-madhye niruddham
prati raṇati raṇantam. Bruhi, kânte, 'li-sankhyâm.

D'un essaim de mouches à miel
Prends la moitié, puis la racine :
Dans un champ de jasmins cette troupe butine ;
Huit neuvièmes du tout [voltigent dans le ciel] ;
Une abeille solitaire

Entend dans un lotus son mâle bourdonner :
Attiré par l'odeur, pendant la nuit dernière
Il s'était fait emprisonner.
De combien est l'essaim, le saurais-tu, ma chère [1] ?

[1] Ce problème a déjà figuré dans la *Lîlâvatî* ou « Traité d'arithmétique » : voilà pourquoi l'auteur s'adresse « à sa chère élève ». Il a été résolu là au moyen de la règle empirique citée par Rosen dans sa Préface à Mohammed ben Mouça :

गुणघ्नमूलोनयुतस्य राशेर्दृष्टस्य युक्तस्य गुणार्द्धकृत्या ।
मूलं गुणार्द्धेन युतं विहीनं वर्गीकृतं प्रष्टुरभीष्टराशिः ॥ ३६ ॥

Guṇaghna mûla-ûnayutasya râçer
dṛṣṭasya yuktasya guṇârddha-kṛtyâ,
Mûlam guṇârddhena yutam vihînam
vargîkṛtam praṣṭur abhiṣṭa-râçis.

(36 dans l'édition de Calcutta, 1832, 62, dans Colebrooke.)

Mot à mot :

Une quantité étant augmentée ou diminuée de sa racine multipliée par un coefficient [et la somme ou la différence égale à un nombre donné], du nombre donné augmenté du carré de la moitié du coefficient, la racine plus ou moins la moitié du coefficient élevée au carré est la valeur demandée par l'auteur de la question.

Énoncé dans lequel on reconnaît et l'équation

$$x \pm p\sqrt{x} = q$$

et la formule

$$x = \left[\pm \frac{p}{2} + \sqrt{\frac{p^2}{4} + q}\right]^2$$

Cet énoncé, ce que n'a pas fait remarquer Rosen, diffère de la méthode arabe, dont nous parlerons tout à l'heure, par le *double signe du coefficient.*

Rosen n'a cité que ce premier çloka : la règle de Bhâskara en comprend deux, car l'auteur dit :

अथ गुणकर्म्म । तत्र दृष्टमूलजातौ करणसूत्रं वृत्तद्वयम् ।

Atha guṇa-karmma : tatra dṛṣṭa-mûla-jâtau ; karaṇa-sûtram vṛtta-dvayam.

अत्रालिकुलप्रमानं याव २। एतदर्द्धस्य मूलं या १।

Voici l'opération du coefficient: là on connaît [la valeur d'une quantité et de sa] racine; la règle de l'opération se compose de deux [distiques] *vṛtta.*

Or le second distique, qui est traduit par Colebrooke, chez qui on eût pu le voir, est le suivant:

यदा लवैश्चोनयुतस् स राशिरेकेन भागोनयुतेन भक्ता।

दृश्यं तथा मूलगुणाश्च ताभ्यां साध्यस् ततः प्रोक्तवद् एव राशिः ॥ ३७ ॥

Yadá lavaiç ca-úna-yutas sa-ráçir, ekena bhága-únayutena bhaktvá,
Dṛçyaṃ tathá múlaguṇam ca; tábhyám sádhyas tatas proktavad eva ráçis.

(37 éd. Calc., 63 Colebr.)

Si la quantité a des fractions (d'elle-même) retranchées ou ajoutées, on divise par un plus ou moins la fraction et l'on a la quantité donnée et le coefficient de la racine, au moyen desquels on obtient la valeur de la quantité.

Or dans le cas présent, l'essaim $2x^2$ moins ses $\frac{8}{9}$ $\left(\frac{8}{9}\,2x^2\right)$ qui voltigent, moins la racine de sa moitié (x) qui butine, est réduit au couple isolé,

$$2x^2 - \frac{8}{9}\,2x^2 - x = 2 \quad \text{ou} \quad \left(1 - \frac{8}{9}\right) 2x^2 - x = 2$$

alors, dit notre auteur, on divise par $\left(1 - \frac{8}{9}\right) 2$ ou $\frac{2}{9}$, et l'on a

$$x^2 - \frac{9}{2}x = 9,$$

d'où l'on prend le coefficient $-\frac{9}{2}$ et le terme connu 9 pour les reporter dans la formule, et

$$x = \frac{9}{2} + \sqrt{\frac{9\cdot 9 + 16\cdot 9}{16}} = \frac{9}{2} + \frac{3}{4}\sqrt{25}$$

$$= \frac{9}{2} + \frac{15}{4} = 6 \qquad\qquad 2x^2 = 72$$

निखिलनवमभागा अष्टौ याव १६/९ । अलियुगसंयुतस्य मूलस्यास्य याव २ । सममिति

याव २ या ० रू ०
याव १६/९ या १ रू २

पक्षौ समच्छेदीकृत्य छेदगमे

याव १८ या ० रू ०
याव १६ या ९ रू १८

शोधने च कृते ज्ञातौ पक्षौ

याव २ या ९̇ रू ०
याव ० या ० रू १८

Ici [il faut poser] la valeur de l'essaim d'abeilles $2x^2$; la racine de sa moitié est x; les huit neuvièmes du tout font $\frac{16}{9}x^2$; augmentés du couple d'abeilles et de la racine, ils sont égaux à $2x^2$: donc

$$2x^2 + 0x + 0 = \frac{16}{9}x^2 + x + 2$$

Ramenant les deux membres à un dénominateur commun, et chassant ce dénominateur

$$18x^2 + 0x + 0 = 16x^2 + 9x + 18$$

Et en faisant la soustraction [des quantités semblables], on trouve pour les deux membres

$$2x^2 - 9x + 0 = 0x^2 + 0x + 18$$

ou

$$2x^2 - 9x = 18$$

L'exemple que j'ai cité plus haut de Brahmagoupta est traité exactement de la même façon.

Donc, dans la préparation des équations, les Indiens ne se préoccupaient aucunement du *signe* des termes, et ils retranchaient les *semblables des semblables* sans avoir préalablement *comblé les manquants.*

Mais il est encore un autre détail de la préparation des équations sur lequel je demande au lecteur la permission de l'arrêter un instant. L'équation à laquelle parvient notre auteur est

$$2x^2 = \frac{16}{9}x^2 + x + 2$$

Or, il nous dit : *paxau samachedî-kṛtya, chedagame* «ayant ramené les deux membres à un dénominateur commun, et ce dénominateur parti, [il vient] :

$$18x^2 = 16x^2 + 9x + 18$$

Les Indiens, ou tout au moins Bhâskara et ses successeurs (car, sur les procédés de ses prédécesseurs, les documents positifs nous font défaut), *ne manquent jamais* de chasser, comme nous, au préalable, les dénominateurs qui peuvent se trouver dans l'équation du problème; et je ferai remarquer l'analogie des expressions sanscrite छेदगमे *chêda-game*, «le dénominateur parti, en allé», et française : «chassant le dénominateur».

Or tout le monde sait que Diophante ne prend jamais cette précaution, et qu'il ne craint pas d'embarrasser ses calculs de fractions enchevêtrées les unes

dans les autres. Quant aux Arabes, nous allons voir tout à l'heure qu'ils ont bien garde de pratiquer eux non plus cette opération.

III.

RÉSOLUTION DE L'ÉQUATION TRINÔME DU SECOND DEGRÉ.

J'aborde maintenant l'étude des procédés spéciaux de résolution de l'équation complète du second degré, lorsqu'elle a été ramenée, pour les Grecs et pour les Arabes, à l'une des trois formes

$$ax^2 + bx = c \qquad ax^2 + c = bx \qquad ax^2 = bx + c$$

et pour les Indiens à la seule et unique forme

$$ax^2 \pm bx = \pm c$$

Cette étude comparative n'est pas moins intéressante que celles auxquelles nous nous sommes livré jusqu'ici : nous allons même trouver les Arabes en retard, il me semble du moins, sur Diophante lui-même. Quant aux Indiens, ils vont nous présenter encore ici une supériorité marquée sur leurs collègues de l'Occident. En effet, tandis que Arabes et Grecs faisaient usage d'une formule

$$x = \frac{p}{2} \pm \sqrt{\frac{p^2}{4} - q}$$

chez les premiers,

$$x = \frac{-\frac{b}{2} \pm \sqrt{\frac{b^2}{4} - ac}}{a}$$

chez les seconds, formule à laquelle ils étaient parvenus, nous en avons la preuve convaincante dans tout un chapitre d'Al-Khârizmi, par un raisonnement purement géométrique, les Indiens, procédant uniquement par l'algèbre, avaient inventé un procédé des plus élégants qui se trouve exposé en détail chez Bhâskara, sommairement et brièvement chez Brahmagoupta; mais comme le calcul que fait celui-ci est entièrement conforme à une règle additionnelle attribuée par Bhâskara à un ancien Âtchârya nommé Çrîdhara, lequel, par conséquent, est antérieur à Brahmagoupta lui-même, il est à présumer que le mode de résolution en question était connu dans l'Inde avant le VIIIe siècle, et que, si Mohammed ben Mouça ne l'a pas fait connaître à ses disciples, c'est qu'ici, comme partout, ou il ne s'est pas donné la peine d'étudier la question, ou il ne l'a pas comprise; en tout cas, il n'a pas reproduit fidèlement la théorie qu'il était censé aller chercher.

Ainsi que l'a déjà fait remarquer Nesselmann, ce qui nous reste de l'ouvrage de Diophante ne donne nulle part la règle promise par lui (*ὕστερον δέ σοι δείξομεν καὶ πῶς δύο εἴδων ἴσων ἑνὶ καταλειφθέντων τὸ τοιοῦτον λύεται*, Def. XI) pour enseigner à tirer la valeur de l'inconnue d'une équation complète du second degré: nulle part non plus dans aucun des problèmes qui l'amènent à une semblable équation, il ne décrit en détail la manière dont il arrive à la résoudre. Mais nous pouvons cependant tirer argument de la façon dont il discute certaines équations et *iné-*

galités du second degré; donnons-en quelques exemples d'abord, en nous guidant sur le relevé bien consciencieux qu'en fait Nesselmann.

Livre VI, problème 6.

Εὑρεῖν τρίγωνον ὀρθογώνιον, ὅπως ὁ ἐν τῷ ἐμβαδῷ προσλαβὼν τὸν ἕνα τῶν ⊥ ποιῇ δοθέντα ἀριθμόν.

Ἔσlω ὁ δοθεὶς μº ζ· τετάχθω πάλιν ὁ τρίγωνος δεδόμενος τῷ εἴδει ςς γ, ςς δ, ςς ε, καὶ γίνονται δϛ. ςς γ ἴσαι μº ζ.

Trouver un triangle rectangle, tel que la surface, augmentée de l'une des cathètes (écrit ⊥ dans les manuscrits), fasse un nombre donné.

Soit le nombre 7 : supposons de nouveau le triangle donné de figure $3x$, $4x$, $5x$. [Les conditions du problème] deviennent $6x^2 + 3x = 7$.

Or il continue :

Καὶ δεῖ τῶν ςς τῷ ἡμισει ἐφ' ἑαυτὸ προσθεῖναι τὰς δυνάμεις [ἑπlάκις γενομένας], καὶ ποιεῖν □ᵒʸ· οὐ ποιεῖται δέ.

Or, il faut qu'en ajoutant au carré de la moitié du nombre des x le nombre des x^2 [multiplié par 7][1] on trouve un carré; il ne se fait pas.

[1] Les mots *ἑπlάκις γενομένας* entre crochets n'existent pas dans les manuscrits, mais ils se trouvent dans la suite: *ὥσlε δεήσει εὑρεῖν τρίγωνον ὀρθογώνιον, ὅπως ὁ ἀπὸ τοῦ ἡμίσεως μιᾶς τῶν ⊥ προσλαβὼν τὸν ζ τοῦ ἐν τῷ ἐμβαδῷ ποιῇ □ᵒʸ.* « De sorte qu'il faudra trouver un triangle rectangle tel que le carré de la moitié d'une des cathètes augmenté de sept fois la surface fasse un carré. »

L'auteur veut donc extraire

$$\sqrt{\frac{9}{4}+6\cdot 7} \quad \text{ou} \quad \sqrt{\frac{b^2}{4}-ac}.$$

Il ne commence donc pas par diviser par a.

Dans le courant du problème 45 (liv. IV), il arrive à cette condition à remplir.

ϛϛοἱ ϛ̄ μο ιβ̄ ἐλάσσονές εἰσι δυ β̄ ʌ μο ϛ̄· καὶ κοιναὶ προσκείσθωσαν αἱ μο ϛ̄· ἄρα ϛϛοἱ ϛ μο ιη̄ ἐλάσσονες μο με̄. Ὅταν δὲ τοιαύτην ἴσωσιν ἰσώσωμεν, ποιῶμεν τῶν ϛϛ τὸ ∟ ἐφ' ἑαυτό· γίνεται θ̄. Καὶ τὰς δυ β̄ ἐπὶ τὰς μο ιη̄ γίνονται λϛ̄· προσθές τοῖς θ̄, γίνεται με̄, ὧν πλευρὰ οὐκ ἐλάττων ἐστὶ μο ζ̄. προσθές τὸ ἡμίσευμα τῶν ϛϛ παράβαλε παρὰ τὸ πλῆθος τῶν δυ, γίνεται οὐκ ἔλαττον μο ε̄.

$6x+12<2x^2-6$: ajoutons en commun les 6 unités; donc, $6x+18<2x^2$. Pour résoudre cette équation, faisons le carré de la moitié du nombre des x : c'est 9; le produit du nombre des x^2, 2, par celui des unités, 18, fait 36; ajouté aux 9 [de tout à l'heure], il vient 45, dont la racine n'est pas moindre que 7 (c'est-à-dire comprise entre 6 et 7, mais 6 serait trop faible). Ajoutez la moitié du nombre des x [il vient 10] et divisez par le nombre des x^2, le résultat (valeur de x) n'est pas moindre que 5.

Ici donc, Diophante calcule, en extrayant la racine à moins d'une unité près, par excès,

$$x=\frac{3+\sqrt{9+2\times 18}}{2} \quad \text{ou} \quad x=\frac{\frac{b}{2}+\sqrt{\frac{b^2}{4}-ac}}{a}$$

Pareillement, dans V, 13, nous lisons :

Ἔσ7ω ὁ ζητούμενος ἀριθμὸς ς α, καὶ ζητῶ κατὰ τὸν ϖροσδιορισμὸν ςς′ ς. ἐν μορίῳ δυνάμεως α μονάδος α μείζονα μὲν εἶναι ιζ, ἐλάσσονα δὲ ιθ ..... ὥσ7ε δὴ ςς ς ϖρὸς δυ α μο α μείζονα λόγον ἔχειν ἤπερ ιζ ϖρὸς ιϐ ..... τουτέσ7ιν ςς οϐ ὀφείλουσι μείζονες εἶναι δυ ιζ μο ιζ. Τῶν ςς τὸ ἥμισυ ἐφ' ἑαυτὸ γίνεται ασϟς. ἄφελε τὰς δυ ἐπὶ τὰς μο, τουτέσ7ι σπθ, λοιπὰ ἄρα αζ· τούτων ϖλευρὰ οὐ μεῖζον λα. ϖρόσθες τὸ ἥμισυ τῶν ςς, γίνεται οὐ μεῖζον ξζ. ϖαράϐαλε ϖαρὰ τὸ ϖλῆθος τῶν δυνάμεων γίνεται οὐ μεῖζον ξζ.

... Soit donc le nombre cherché x, je cherche, d'après les délimitations préliminaires, à ce que $\frac{6x}{x^2+1}$ soit plus grand que $\frac{17}{12}$ et plus petit que $\frac{19}{12}$... ou que le rapport de $6x$ à x^2+1 soit plus grand que celui de 17 à 12 ($6x : x^2+1 > 17 : 12$), c'est-à-dire que $72x$ doivent être plus grands que $17x^2+17$ ($72x > 17x^2+17$). La moitié du nombre des x élevé au carré fait 1296; retranchez-en le nombre des x^2 par celui des unités, c'est-à-dire 289, il reste 1007, dont la racine ne surpasse pas 31; ajoutez la moitié des x, il vient < 67; divisez par le nombre des x^2, il vient $< \frac{67}{17}$.

Encore ici, Diophante calcule :

$$x = \frac{36+\sqrt{36^2-17\times 17}}{17} = \frac{\frac{b}{2}+\sqrt{\frac{b^2}{4}-ac}}{a}$$

Il est inutile de multiplier davantage les exemples; ceux-ci nous suffisent bien pour nous faire voir que Diophante

1° Ne divisait pas par le coefficient de x^2.

2° Employait, non pas notre formule

$$x = \frac{b \pm \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}$$

mais, et dans tous les cas, celle dont nous faisons usage seulement quand b est un nombre pair :

$$x = \frac{\frac{b}{2} \pm \sqrt{\frac{b^2}{4} - ac}}{a}$$

Je passe maintenant à l'étude de la méthode arabe, et je vais citer pour cela quelques exemples pris dans Al-Khârizmi. Je ne m'occupe pas, bien entendu, de la distinction des trois cas dont il a été question plus haut : la chose est jugée; je chercherai seulement le procedé général suivi pour la solution de l'équation.

I. — Dans un de ses problèmes, où il cherche à diviser 10 en deux portions telles que l'une d'elles multipliée par 5 et divisée par la seconde, puis la moitié du quotient augmentée de 5 fois la première part, on obtienne 50, l'auteur arrive à l'équation :

٢ ١/٢ ش على ١٠ الا ١ ش ل ٥٠ الا ٥ ش

c'est-à-dire

$$\frac{\left(2 + \frac{1}{2}\right)x}{10 - x} = 50 - 5x$$

puis il ajoute :

وقد علمت انك متى ضربت ما خرج لك من القسم فى المقسوم عليه عاد المال، ومالك ٢ ١/٢ شـ فاضرب ١٠ الا ١ شـ فى ٥٠ الا ٥ شـ فيكون ذلك

٥٠٠ درهم و ٥ م الا ١٠٠ شـ ل ٢ ١/٢ شـ

فاردد ذلك الى مال واحد فيكون ذلك

١٠٠ درهم و ١ م الا ٢٠ شـ ل ١/٢ شىء

فاجبر ذلك المايةَ ومالا وزد العسرين اشياء على نصف الشىء فيصير معك

١٠٠ و ١ م ل ٢٠ ١/٢ شـ

فنصف الاشياء واضربها فى مثلها وانقص منها المايةَ وخذ جذر ما بقى وانقصه من نصف الاجذار وهو ١٠ ١/٤ فيبقى ٨ وهو احد القسمين ۞

Tu sais déjà que si tu multiplies le quotient, ou ce qui résulte d'une division, par le diviseur, tu obtiens la quantité primitive. Or, ici, ta quantité primitive est $2\frac{1}{2}x$: multiplie alors $10-x$ par $50-5x$, et il viendra

$$500+5x^2-100x=2\ \frac{1}{2}\,x.$$

Ramène ceci à un seul x^2, il viendra

$$100+x^2-20x=\frac{1}{2}\,x.$$

Rétablis à l'intégrité les $100 + x^2$, et ajoute-les $20x$ au $\frac{1}{2}x$, il te restera

$$100 + x^2 = 20\frac{1}{2}x.$$

Prends alors la moitié du nombre des x $\left(10 + \frac{1}{4}\right)$, multiplie-la par elle-même $\left(105 + \frac{1}{2} \cdot \frac{1}{8}\right)$, retranche-s-en les 100 $\left(5 + \frac{1}{16}\right)$, prends la racine du reste $\left(\sqrt{\frac{81}{16}} = \frac{9}{4} = 2 + \frac{1}{4}\right)$, retranche-la de la moitié des racines $\left(10 + \frac{1}{4} - 2 - \frac{1}{4} = 8\right)$, il restera 8, qui est une des parts.

Donc, Al-Khârizmi non-seulement conserve le coefficient fractionnaire $2 + \frac{1}{2}$ de la première puissance de l'inconnue dans son équation primitive, mais il le divise encore par 5, le coefficient de x^2, « pour ramener, dit-il, l'équation à n'avoir qu'un seul x^2 ». Par bonheur, ici $2 + \frac{1}{2} = \frac{5}{2}$, et la division par 5 ne complique pas beaucoup ce coefficient; mais l'auteur arabe n'en aurait cure et n'en a réellement cure, puisque le coefficient réel est $20 + \frac{1}{2} = \frac{41}{2}$.

C'est donc l'équation à coefficients fractionnaires

$$x^2 - \frac{41}{2}x + 100 = 0$$

qu'il résout en se tenant rigoureusement à la formule réduite

$$x = -\frac{p}{2} - \sqrt{\frac{p^2}{4} - q}$$

II. Un autre problème l'amène à l'équation

٢ و ٢ ل ١ ١/٢

$$2x^2 + 2x = 1 + \frac{1}{2}$$

et il dit encore :

فرددها الى مال واحد وهو ان تاخذ من كل ما معك نصفه فتقول ١ و ١ ل ٣/٤ درهم فقابل به على نحو ما صفت لك فى صدر الكتاب ۞

Réduis-les à un seul x^2, ce qui se fera en prenant la moitié de tout ce que tu as, et tu diras $x^2 + x = \frac{3}{4}$; puis tu résoudras comme je te l'ai enseigné au commencement du livre.

Or, dans cette solution, non-seulement le terme tout connu $\frac{3}{4}$ mais le demi-coefficient de x seront fractionnaires.

Je dois dire, pour être juste, que ce sont les deux seuls exemples où le coefficient de x^2 soit un nombre entier; dans les autres cas, il est fractionnaire, et souvent même, en faisant disparaître cette fraction, on rend tous les coefficients entiers. Mais, encore une fois, telle n'est pas la préoccupation d'Al-Khârizmi, et voici un exemple qui va nous prouver qu'il ne cherche nullement à éviter les complications qui peuvent résulter du maniement de fractions parfois fort peu simples.

فان قال مال عزلت ثلثه وربعه و ٤ دراهم وضربت ما بقى فى

مثله فعاد المال وزيادة ١٢ درهما، فقياسه انك تاخذ شيئا
فتعزل ١/٣ شئ و ١/٤ شئ فيبقى ٥ اجزاء من ١٢ من شىء، فتعزل منها ٤ دراهم
فيبقى ٥ اجزاء من ١٢ من شىء الا ٤ دراهم فتضربها فى مثلها
فيكون الاجزاء الخمسة على اجزاء خمسة خمسة وعشرين
جزءا فتضرب الـ١٢ فى مثلها فيكون ١٤٤ فذلك ٢٥ من ١٤٤ من
مال، ثم تضرب الاربعة الدراهم فى الخمسة اجزاء من ١٢ من
شىء مرتين فيكون ٤٠ جزءا كل ١٢ منها شىء، والاربعة الدراهم
فى الاربعة الدراهم ١٦ درهما زايدة، فتصير الاربعون الجزء ٣
اجذار و ١/٣ ج ناقص فيحصل معك ٢٥ جزءا من ١٤٤ جزءا من
مال و ١٦ درهما الا ٣ ج و ١/٣ ج يعدل المال الاول وهو ١ شئ و ١٢ درهما،
فاجبره وزد الـ٣ و ١/٣ شئ على الـ١ شئ و ١٢ فقابل به والق ١٢ من ١٦ يبقى
٤ دراهم و ٢٥/١٤٤ من مال (٤ و ١/٣ شئ)، فيحتاج ان تكمل مالك واكمالك
اياه ان تضرب جميع ما معك فى ٥ وتسعة عشر جزءا من
اجزاء ٢٥ فتضرب ٢٥/١٤٤ فى ٥ و ١٩/٢٥ فيكون مالا وتضرب الاربعة
الدراهم فى ٥ و ١٩/٢٥ فيكون ٢٣ درهما وجزءا من ٢٥ وتضرب ٤ ج و ١/٣ ج
فى ٥ و ١٩/٢٥ فيكون ٢٤ ج و ٢٤/٢٥ من جذر،

Arrêtons-nous d'abord ici, afin de ne pas nous perdre.

Si l'on dit : [soit] un nombre; retranche son tiers et son quart et 4 unités, et multiplie ce qui restera par soi-même,

et il viendra le nombre [demandé] et une augmentation de 12 unités. — Voici le calcul :

Prends x [pour le nombre demandé], prends-en un tiers, puis un quart $\left(\text{ou } \frac{7}{12}\right)$, et il restera 5 parts sur 12 dans x $\left(\text{c'est-à-dire } \frac{5}{12}x\right)$. Retranche-s-en quatre unités, il restera $\frac{5}{12}x - 4$, que tu multiplieras par soi-même; il viendra : 5 parties par 5 parties font 25 parties, et en multipliant 12 par lui-même, il vient 144; ce qui fait 25 parts sur 144 dans x^2 $\left(\frac{25}{144}x^2\right)$; puis tu multiplieras les 4 unités par 5 parties sur 12 de x deux fois $\left(2 . 4 . \frac{5}{12}x\right)$, et il viendra 40 parties dont en tout 12 dans x $\left(\frac{40}{12}x\right.$: l'auteur ne simplifie même pas sa fraction, qui eût pu se réduire à $\left.\frac{10}{3}x\right)$; enfin, les 4 unités par 4 unités font 16 positifs. Puis, tu réduiras les 40 parties [de x] en $3x + \frac{1}{3}x$ négatifs, et il te restera en définitive $\frac{25}{144}x^2 + 16 - \left(3x + \frac{1}{3}x\right)$ égaux à la quantité primitive qui est x plus 12 unités $\left(\frac{25}{144}x^2 + 16 - \frac{10}{3}x = x + 12\right)$. Restitue [les manquants] en ajoutant les $3x + \frac{1}{3}x$ à x [du second membre] + 12, puis fais la balance, en retranchant 12 de 16, et il restera $4 + \frac{25}{144}x^2 = 4\frac{1}{3}x$. Il faut maintenant que tu complètes tes x^2, ce que tu obtiendras en multipliant tout ce que tu as par 5 plus 19 parties sur 25 [à l'unité] $\left(\text{car } \frac{144}{25} = \frac{125}{25} + \frac{19}{25} = 5 + \frac{19}{25}\right)$; si tu multiplies $\frac{25}{144}x^2$ par $5\frac{19}{25}$, il viendra x^2, et en multipliant les 4 unités par $5\frac{19}{25}$,

il viendra $23\,\frac{1}{25}\left(4\cdot\left[5+\frac{19}{25}\right]=20+\frac{76}{25}=23+\frac{1}{25}\right)$; et si tu multiplies $4x+\frac{1}{3}x$ par $5\,\frac{19}{25}$, il viendra $24x+\frac{24}{25}x$.

Donc, l'équation est ramenée à l'expression peu simple

$$x^2+23\,\frac{1}{25}=24\,\frac{24}{25}\,x.$$

C'est sur cette équation que l'auteur continue :

فنصف الاجذار فيكون ١٢ جذرا و ١٢/٢٥ من جذر واضربها فى مثلها فيكون ١٥٥ درهما و ٤٦٩/٦٢٥، فالق منها لدراهم الثلثة والعشرين والجزء من الخمسة والعشرين الذى كان مع المال فتبقى ١٣٢ و ٤٤٤/٦٢٥، فتاخذ جذر ذلك وهو ١١ درهما و ١٣/٢٥ فتزيده على نصف الاجذار التى هى ١٢ درهما و ١٢/٢٥ فيكون ذلك ٢٤ وهو المال المطلوب ۞

Maintenant, prends la moitié [du nombre] des x, qui est $12x+\frac{12}{25}x$ (sic), et multiplie-la par elle-même : il viendra $155+\frac{469}{625}$; retranche-s-en les $23\,\frac{1}{25}$ unités qui sont avec x^2, il reste $132+\frac{444}{625}$; prends la racine, qui fait $11+\frac{13}{25}$, et ajoute-la à la moitié des x, qui est $12+\frac{12}{25}$; cela devient 24 qui est le nombre demandé.

On voit, comme je le disais plus haut, que notre auteur ne redoute pas de s'embarquer dans les cal-

culs les plus compliqués des nombres fractionnaires; et pourtant, avec quelle lourdeur il s'en tire!

Arrivons à la méthode élégante des Indiens dont j'ai parlé déjà plus haut; nous l'étudierons, comme toujours, dans Bhâskara, qui, ayant donné plus de développement à son exposé, nous permet de mieux juger du véritable esprit des méthodes de son école. Nous remonterons ensuite, pour faire voir que son procédé de résolution était connu déjà de ses prédécesseurs.

Voici la règle qu'il donne sous ce titre :

अथाव्यक्तवर्गादिसमीकरणं । तच्च मध्यमहरणमिति ॥

Voici l'équation contenant l'inconnue, son carré, etc.; et cela s'appelle *madhyama-haraṇam*, « l'ablation du terme moyen ».

Nous allons voir d'où vient cette dénomination.

अव्यक्तवर्गादि यदा ऽवशेषं पक्षौ
तदेष्टेन निहत्य किञ्चित् ।
क्षेप्यं तयोर्येन पदप्रदः स्याद्
अव्यक्तपक्षो ऽस्य पदेन भूयः ॥ १२८ ॥
व्यक्तस्य मूलं समीक्रियैवं
अव्यक्तमानं खलु लभ्यते तत् ।

Avyakta-varga-adi yadá 'vaçesham, paxau
tadá iṣṭena nihatya, kiñcit

Xepyam tayor yena padapradas syâd
avyakta-paxo; 'sya padena bûyas
Vyaktasya mûlam samikrîyâ evam
avyakta-mânam khalu labhyate tat.

Si l'on a les restes des carrés de l'inconnue, etc. [dans un des membres], on multipliera les deux membres par un facteur arbitraire, et l'on ajoutera ce qu'il faut pour que le membre des inconnues ait une racine; égalant ensuite cette racine à celle des nombres connus, on obtiendra la valeur de l'inconnue.

अत्रश्रीधराचार्यसूत्रं ।

चतुराहतवर्गसमै रूपैः पक्षद्वयं गुणयेत् ।
पूर्वाव्यक्तस्य कृतेः समरूपाणि क्षिपेत्तयोरेव ॥ १३१ ॥

Atra Çrîdhara-âcârya sûtram:
Catur-âhata-varga-samai rûpais paxadvayam gunayet,
Pûrva-avyaktasya kṛtes samarûpâṇi xipyet tayor eva.

Et ici, une règle du docteur Çridhara :

C'est par des unités égales à quatre fois [le nombre des] carrés qu'il faut multiplier les deux membres; et des unités égales au carré [du nombre primitif] des inconnues simples qu'il faut leur ajouter.

Cette dernière règle revient à ceci : étant donnée l'équation

$$ax^2 + bx = c$$

multipliez par $4a$ et ajoutez b^2, ce qui la change en

$$4a^2x^2 + 4abx + b^2 = b^2 + 4ac$$

Ce qu'il développe en prose de la façon suivante :

अत्र तुल्यपक्षयोः समशोधने कृते सति एकस्मिन्पक्षे ऽव्यक्तवर्गादिकं स्याद् अन्यपक्षे रूपाणि एव। तत्र द्वावपि पक्षौ केनचिदेकेनेष्टेन तथा गुण्यौ भाज्यौ वा तथा तयोः किंचित्समं क्षेप्यं शोध्यं वा यथा ऽव्यक्तपक्षो मूलदः स्यात्। तस्मिन्मूलदे व्यक्तपक्षेणावश्यं मूलदेन भवितव्यं॥ यतः समौ पक्षौ समयाः समशोधने समयोगादौ समतौ वेति॥ अतस्तत्पदयोः पुनः समीकरणेनाव्यक्तमानमितिः स्यात्॥

Or, la soustraction des semblables (nous avons vu ce qu'il entend par ces mots) étant faite entre les deux membres égaux, les inconnues au carré, etc. réunies dans un des membres, les quantités connues dans l'autre, puis les deux membres multipliés ou divisés par un facteur arbitraire (ici se placent et la suppression des facteurs communs, et la disparition des dénominateurs, et une multiplication par un facteur particulier que nous verrons plus loin) ; alors on ajoute ou l'on retranche aux deux membres une même quantité telle que le membre des inconnues devienne un carré parfait (mot à mot « soit susceptible de donner une racine », *mûla-das*, de *dâ*, « donner ») ; par ce même fait, le membre tout connu devient nécessairement aussi un carré parfait ; car les deux membres sont égaux, provenant de deux membres égaux par soustraction de semblables, et soustraction ou addition de quantités égales[1]. On prend alors la racine de l'un et de

[1] Ce raisonnement n'est pas mal pour un écrivain indien du XII[e] siècle, nous ne dirions pas autrement aujourd'hui.

l'autre, puis égalant ces racines (ce qui donne une équation du premier degré), on en tire la valeur de l'inconnue.

Voyons maintenant l'application qu'il en fait dans la pratique.

On se rappelle que le problème que j'ai cité plus haut, p. 57, nous a amenés à l'équation

$$2x^2 - 9x = 18$$

dans laquelle, comme le dit Bhâskara « les inconnues, au carré, etc. sont réunies dans le premier membre, et les quantités connues dans le second. » Suivons l'explication qu'il donne de l'opération :

एतौ [पक्षौ] अष्टभिः संगुण्य तयोरेकाशीति रूपाणि प्रक्षिप्य मूले गृहीत्वा पुनर्मूलयोः साम्यकरणार्थं न्यासः

या ४ रू ९
या ० रू १५

लब्धं यावत्तावन्मानं ६। अस्य वर्गेणोत्थापने कृते जातालिसंख्या ७२॥

Multipliant les deux membres par 8 (ce qui donne $16x^2 - 72x = 144$) et ajoutant 81 ($16x^2 - 72x + 81 = 225$ et les deux membres sont bien des carrés), prenant les racines et égalant à nouveau ces racines, on obtient $4x - 9 = 15$ d'où l'on tire pour valeur de $x = 6$. En l'élevant au carré et doublant, on obtient le nombre des abeilles 72.

Donc le procédé suivi par notre auteur consiste à :

1° rendre le terme en x^2 un carré parfait;

2° compléter le carré dans le premier membre;

3° abaisser le degré de l'équation en extrayant la racine des deux membres;

4° résoudre à la façon ordinaire l'équation du premier degré qui en résulte.

Et ce procédé s'appelle à bon droit « ablation du terme moyen, » puisque d'un *trinôme* du second degré

$$ax^2 + bx + c$$

il fait un *binôme* du premier degré commençant par $2ax$ (ou même par ax si b est un nombre pair) d'où, par conséquent, la trace du terme bx a disparu.

Bhâskara qui, comme nous le verrons plus loin, savait appliquer ce procédé à certaines équations de degré supérieur au second, ajoute, pour compléter son second distique :

न निर्वहेच्चेद्घनवर्गवर्गेष्वेवं तदा ज्ञेयमिदं स्वबुद्ध्या ॥ १२६ ॥

Na nirvahec ced ghana, vargavargeshv evam,
tadâ jñeyam idam sva-buddhyâ.

Si la chose ne réussit pas ainsi, pour les cubes ou les carrés de carrés, on cherchera la solution par sa propre intelligence.

Et en prose :

अथ यद्येवं कृते घनवर्गवर्गादिषु सत्सु कथञ्चिदपि व्यक्तापक्षस्य मूलाभावात् क्रिया न निवर्त्तति तदा बुद्ध्यैवाव्यक्तमानं ज्ञेयं। यतो बुद्धिरेव पारमार्त्तिकं बीजं॥

Ou si ayant opéré comme il est dit, lorsqu'il y a des cubes, des carrés carrés, etc., quelle que soit la structure de la racine du membre connu, la chose ne réussit pas, il faut alors chercher la valeur de l'inconnue par sa propre intelligence : car l'intelligence est la meilleure des algèbres.

Voici maintenant la règle de Brahmagoupta :

« Mets le nombre connu dans le côté opposé à celui où sont les restes de la soustraction de l'inconnue et de son carré. Au nombre connu, multiplié par quatre fois le nombre des x^2 ajoute le carré du [coefficient du] terme moyen; la racine de ceci, moins le [coefficient du] terme moyen, étant divisée par deux fois le nombre des carrés est la valeur de x. »

Et appliquant cette règle sur l'équation

याव ० या ० रू ९̇
याव १ या १०̇ रू ० } ou $-9 = x^2 - 10x$

voy. (p. 20), il dit :

Du nombre connu (-9) multiplié par quatre fois le nombre des x^2 ($4.1 \times (-9) = -36$) et augmenté du carré du [coefficient du] terme moyen ($-36 + 100 = 64$) extrayant la racine (8), on retranche le coefficient (-10) du terme moyen ($8 - [-10] = 18$); le reste (*sic*) 18 divisé par deux fois le nombre des carrés donne pour valeur de $x = 9$.

Brahmagoupta ajoute ensuite un second énoncé pour le cas où b est pair : il multiplie simplement par a et ajoute $\frac{1}{4} b^2$.

J'avoue qu'en lisant cette règle et en étudiant l'exemple à l'appui j'ai longtemps cru que Brahma-

goupta avait ignoré le procédé élégant et purement algébrique par lequel Bhâskara abaisse le degré de son équation. Mais en considérant que :

1° La préparation de la quantité à soumettre au radical indique nettement que notre auteur multiplie son équation par $4a$ et ajoute b^2 aux deux membres, c'est-à-dire se conforme à la règle de *Çrîdhara*, énoncée par Bhâskara comme corollaire à la préparation du carré du premier membre;

2° Il appelle, au témoignage de Colebrooke, l'opération मध्यमाहरनं *madhyama-âharaṇam* [1] « ablation du terme moyen », tout comme Bhâskara; et nous avons vu que cette expression désigne la réduction d'un *trinôme* du second degré à un *binôme* du premier;

J'ai acquis la conviction que Brahmagoupta avait aussi recours à l'abaissement du degré de son équation.

En tout cas, ce qui est certain, c'est qu'il ne divisait pas, comme les Arabes, par le coefficient de x^2, et que son énoncé répond à notre formule

$$x = \frac{-b + \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}.$$

Âryabhaṭṭa n'ayant point traité, dans son chapitre relatif au calcul, les équations du second degré, nous

[1] Bhâskara dit *madhyama-haraṇam*, Brahmagoupta, d'après Colebrooke, *madhyama-âharaṇam* : la seule différence consiste dans l'emploi par ce dernier de la préposition préfixe *â* qui n'ajoute qu'une nuance insignifiante au sens du verbe *har*, « prendre, enlever ».

ne pouvons savoir quelle règle il suivait dans ce cas; toutefois, la formule dont nous avons parlé plus haut (note à la p. 28) et qui donne le nombre n des termes d'une progression arithmétique qui a fourni une somme S,

$$n = \frac{r - 2a \pm \sqrt{(r - 2a)^2 + 8rS}}{2r}$$

n'est autre chose que l'inconnue de l'équation

$$rn^2 - (r - 2a)n - 2S = 0$$

qu'on obtient en ordonnant par rapport aux puissances de n la formule connue donnant S. On voit ici que la solution est absolument conforme à la nôtre et de la forme

$$x = \frac{-b \pm \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}.$$

Donc Âryabhaṭṭa non plus ne divisait pas par le coefficient de x^2.

J'ai dit tout à l'heure que Brahmagoupta, dans un second distique, modifiait sa solution pour le cas où b est pair, en multipliant simplement par a, et ajoutant $\frac{b^2}{4}$: Bhâskara, bien qu'il n'énonce pas cette dérogation à la règle de Çrîdhara, ne la met pas moins en pratique : ainsi, dans un problème, ayant à résoudre

याव ८ या ५४̇ रू ०
याव ० या ० रू १४ } ou $8x^2 - 54x = 14$

il dit simplement :

एतयोरष्टगुणयोः सप्तविंशतिवर्ग ७२९ युतयोर्मूले गृहीत्वा न्यासः

या ८ रू २७
या ० रू २९

Multipliant les deux membres par 8, ajoutant le carré de 27 [soit] 729, et prenant les racines, il vient

$$8x - 27 = 29.$$

Bien mieux, dans le problème suivant, il arrive à l'équation

याव ९ या १२ रू ०
याव ० या ० रू ६०

$$9x^2 + 12x = 60$$

Comme ici le premier terme est un carré, et b est pair, il dit seulement :

पक्षाभ्यां चत्वारि रूपाणि प्रक्षिप्य मूले गृहीत्वा पुनः

या ३ रू २
या ० रू ८

Ajoutant aux deux membres 4 unités, et prenant les racines, on a de nouveau $3x + 2 = 8$.

Assurément, il avait trouvé toutes ces simplifications dans sa स्वबुद्धि *svabuddhi*.

J'ai préjugé également, d'après la première res-

triction à sa règle, qu'il savait appliquer le même procédé purement analytique à quelques équations de degré supérieur : je ne puis résister à l'envie d'en citer quelques exemples.

Troisième degré : il se propose de chercher un nombre tel que multiplié par 12 et ajouté à son propre cube, il donne une somme égale à six fois son carré augmenté de 35; en d'autres termes, il cherche à résoudre

याघ १ याव ० या १२ रू ०
याघ ० याव ६ या ० रू ३५ $\Big\}\ x^3 + 12x = 6x^2 + 35$

समशोधने कृते ज्ञातमाद्यपक्षे याघ १ याव ६̇ या १२।
अन्यपक्षे रू ३५। अनयो रूपाष्टकं विशोध्य (Var. de Colebrooke ऋणगं प्रक्षिप्य) घनमूले

या १ रू २̇
या ० रू ३

Ayant fait la soustraction des semblables, il vient dans le premier membre $x^3 - 6x^2 + 12x$, dans le second 35; retranchant de ces deux membres (d'après Colebrooke : ajoutant négativement) 8 unités, et extrayant les racines, il vient $x - 2 = 3$.

Quatrième degré : l'équation à résoudre est

यावव १ याव २̇ या ४००̇ रू ०
यावव ० याव ० या ० रू ९९९९ $\Big\}\ x^4 - 2x^2 - 400x = 9999$

ici Bhâskara va nous faire voir ce qu'il entend par la *svabuddhi*,

अत्र किलाद्यपक्षे यावत्तावच्चतुःशतीं रूपाधिकां प्रक्षिप्य मूलं लभ्यते याव १ रू १। परं तावतिक्षिप्तेनान्यपक्षस्य या ४०० रू १०००० मूलं नास्ति। एवं क्रिया न निर्वहति। अतोऽत्र स्वबुद्धिः॥ इह पक्षयोः यावत्तावद्वर्गचतुष्टयं यावत्तावच्चतुःशतीयुतं रूपं च प्रक्षिप्य पक्षयोर्मूले ग्राह्ये। तद्यथा अद्यपक्षे क्षिप्ते जातं यावव १ याव २ रू १। इतरपक्षे तु याव ४ या ४०० रू १००००। अनयोर्मूले

या १ रू १
या २ रू १००

अनयोः समशोधने कृते जातौ पक्षौ

याव १ या २̇ रू ०
याव ० या ० रू ९९

पुनरनयो रूपं प्रक्षिप्य मूले

या १ रू १̇
या ० रू १०

पुनरेतयोः समीकरणेन प्राग्वल्लब्धं यावत्तावन्मानं ११। इत्यादि बोधव्यं॥

Ici il est vrai que si l'on ajoute au premier membre $400x + 1$ ce premier membre a pour racine $x^2 - 1$; mais le second membre augmenté de la même quantité, $400x + 10000$, n'a pas de racine : la chose ne réussit pas ainsi, et il faut avoir recours à un artifice. Ici, en ajoutant aux deux membres $4x^2 + 400x + 1$ les deux membres ont chacun une racine : si l'on ajoute cette quantité au premier membre, il devient $x^4 + 2x^2 + 1$; au second membre, $4x^2 + 400x + 10000$, dont les racines sont $x^2 + 1$ et $2x + 100$; faisant sur ces deux expressions la soustraction des semblables, les deux membres deviennent $x^2 - 2x$ et 99; en les égalant, ajoutant 1 de part et d'autre les racines sont $x - 1$ et 10; égalant à nouveau on en tire $x = 11$. *Ita excogitandum est!*

Je ne puis m'empêcher de revenir encore sur l'étonnement que me fait éprouver la rencontre de raisonnements si clairs, si coulants, si purement algébriques, si bien et facilement exposés, lorsque je songe que leur auteur vivait dans l'Inde au XIIe siècle de notre ère, à une époque où ses contemporains de l'école grecque agonisante, de l'école arabe alors au *summum* de sa prospérité, de l'école italienne naissante à peine, pataugeaient (qu'on me pardonne ce mot d'argot) dans des raisonnements lourds et pâteux, recourant à tout instant à des démonstrations géométriques dont ils ne savaient plus tirer parti, et n'étaient pas même arrivés, depuis bientôt deux mille ans que leurs maîtres et eux faisaient des mathématiques, à la notion si simple que les termes négatifs d'une expression algébrique ne diffèrent des positifs que par un simple signe, et peuvent et doivent dès lors être traités de la même façon : et il

y avait six siècles déjà que dans l'Inde, pays réputé barbare et quasi sauvage, cette notion était devenue vulgaire et avait porté les fruits que l'on vient de voir.

IV.

DOUBLE RACINE DE L'ÉQUATION DU SECOND DEGRÉ.

Encore un petit détail intéressant pour terminer. Bhâskara ajoute à sa règle pour la solution de l'équation du second degré un troisième distique.

अव्यक्तमूलर्णगरूपतो ऽल्पं
व्यक्तस्य पक्षस्य पदं यदि स्यात् ।
ऋणं धनं तच्च विधाय साध्यं
अव्यक्तमानं द्विविधं क्वचित् ॥ १३० ॥

Avyakta-mûla-ṛṇaga-rûpato 'lpam
vyaktasya paxasya padam yadi syât,
Ṛṇam dhanam tacca vidhâya, sâdhyam
avyaktamânaṁ dvividham kvacit.

Si la racine du membre connu est plus petite que le nombre négatif qui figure dans la racine du [membre] inconnu, en prenant cette [racine] négative ou positive, on obtiendra dans tous les cas une double valeur de l'inconnue.

अथ यद्यव्यक्तपक्षमूले यानि ऋणरूपाणि तेभ्यो ऽल्पानि व्यक्तपक्षमूलरूपाणि स्युस्तदा तानि धनर्णानि वा कृत्वा अव्यक्तमितिः साध्या सा चैवं द्विविधा भवति ॥

Or si les unités qui se trouvent dans la racine du membre des inconnues sont négatives et telles que soient moindres qu'elles les unités provenant de la racine du membre connu, en faisant celles-ci positives ou négatives, on obtient [toujours] la valeur de l'inconnue, et elle est double.

Ce qu'il appuie sur les exemples suivants :

वनान्तराले प्लवगाष्टभागः
संवर्गितो वल्गति जातिरागः ॥
बूत्कारनादप्रतिनादहृष्टाः
दृष्टाः गिरौ द्वादश ते कियन्तः ॥ १३९ ॥

Vana-antarâle plavaga-aṣṭa-bhâgas
samvargito valgati jâtirâgas:
Brût-kara-nâda-pratinâda hṛṣṭâs
dṛṣtâs girau dvâdaça. Te kiyantas?

Des singes s'amusaient : de la troupe bruyante
Un huitième au carré gambadait dans le bois.
Douze criaient tous à la fois
Au haut de la colline verdoyante.
Combien étaient-ils au total ?

अत्र कपियूथं या १। अस्याष्टांशवर्गो द्वादशयुतो यूथसम इति। पक्षौ

याव $\frac{१}{६४}$ या ० रू १२
याव ० या १ रू ०

अनयोः समच्छेदीकृत्य छेदगमे शोधने च कृते जातौ पक्षौ

याव १ या ६४̇ रू ०

याव ० या ० रू ७६८̇

अनयोः द्वात्रिंशद्वर्गयुतयोर्मूले

या १ रू ३२̇

या ० रू १६

अत्र व्यक्तपक्षमूलार्णरूपेभ्यो ऽल्पानि व्यक्तपक्षमूलरू-पानि धनं ऋनं च कृत्वा लब्धं यावत्तावन्मानं द्विविधं ४८ । १६ ॥

Ici [posons] la troupe de singes $= x$: le carré de son huitième augmenté de 12 fait la troupe entière, dit-on : les deux membres sont

$$\frac{x^2}{64} + 0x + 12 = 0x^2 + x + 0.$$

Réduisant les deux membres au même dénominateur, chassant celui-ci, les deux membres deviennent

$$x^2 - 64x = -768$$

ajoutant de part et d'autre le carré de 32, et extrayant les racines, il vient

$$x - 32 = 16.$$

Ici les unités négatives de la racine du premier membre sont telles que les unités de la racine du second sont plus petites qu'elles : on peut donc prendre ces dernières positives ou négatives, et l'on a une double valeur de x, 48 et 16.

का कर्णात्रिलवेनोना द्वादशाङ्गुलशंकुभा।
चतुर्दशाङ्गुला ज्ञाता गणक ब्रूहि तां शिघ्रं ॥ १४१ ॥

Kâ karṇa-trilavêna-ûnâ dvâdaça-añgula-çañku-bhâ
Caturdaça-añgulâ jâtâ : gaṇaka, brûhi tâm çighram.

De l'ombre d'un gnomon de douze doigts de haut,
On retranche le tiers de son hypoténuse;
Restent quatorze doigts, si point je ne m'abuse.
Calculateur qu'on n'a jamais pris en défaut,
Dis-moi la longueur de cette ombre.

अत्र भा या १। इयं किल कर्णत्र्यंशोना चतुर्दशाङ्गुला ज्ञाता। अतो वै परीत्येनास्याश्चतुर्दश विशोध्य शेषं कर्णत्र्यंशः या १ रू १४। तत्त्रिगुणितं कर्णः स्यादिति ज्ञातः कर्णः या ३ रू ४२। अस्य वर्गं याव ८ या २५२ रू १७६४। कर्णवर्गेणानेन याव १ रू १४४ समीकृत्य शोधने च कृते पक्षौ

याव ८ या २५२ रू ०
याव ० या ० रू १६२०

द्विगुणीकृत्य ऋणत्रिषष्टि रूपवर्गं प्रक्षिप्य मूले

या ४ रू ६३
या ० रू २७

अनयोः समीकरणेन प्राग्वल्लब्धं यावत्तावन्मानं द्विविधं तच्छाया मानं ४५/२। ९/१॥ इह द्वितीया छाया चतुर्दशभ्यो

न्यूना अतो ऽनुपपन्नत्वान्न ग्राह्या। अत उक्तं द्विविधं क्वचित्॥ अत्र पद्मनाभवीजे

व्यक्तपक्षस्य चेन्मूलमन्यपक्षर्णरूपतः।
अल्पं धनर्णगं कृत्वा द्विविधोत्पद्यते मितिः॥ इति

यत्परिभाषितं तस्य व्यभिचारो ऽयं॥

Soit ici l'ombre x : celle-ci diminuée du tiers de l'hypoténuse est égale à 14 doigts : donc, réciproquement, si l'on en retranche 14, le reste est le tiers de l'hypoténuse $x - 14$, ceci multiplié par 3 est l'hypoténuse elle-même, $3x - 42$; le carré de cette expression $9x^2 - 252x + 1764$ est égal au carré de l'hypoténuse $x^2 + 144$; égalant ces valeurs et faisant la soustraction on a l'équation

$$8x^2 - 252x = - 1620$$

multipliant par 2, ajoutant le carré de 63 unités, et prenant les racines

$$4x - 63 = 27$$

Égalant celles-ci et prenant le quotient, on obtient une double valeur de x, c'est-à-dire de l'ombre, savoir $\frac{45}{2}$ et $\frac{9}{1}$. Ici la seconde ombre, étant moindre que 14, ne doit pas être prise pour cause d'impropriété. Voilà pourquoi on a dit : une double valeur *quelquefois*. Donc ce qui est enseigné dans l'algèbre de Padmanâbha :

« Si la racine du côté connu est moindre que les unités « négatives de l'autre membre, en la prenant positive ou né- « gative on a une double valeur, »

Le cas présent le met en défaut.

Que résulte-t-il de cette règle et des exemples à

l'appui? Bhâskara (et, on le voit, ses prédécesseurs également) est amené, par une règle antérieure et que nous avons citée déjà, स्वमूले धनर्णे *sva-mûle, dhanarṇe* « *plus* a deux racines, une positive et une négative », à donner le double signe à la racine du nombre connu qui se trouve former le second membre de son équation. Il s'en abstient toutes les fois qu'il serait conduit ainsi à une solution négative, parce que, dit-il à la fin d'un autre problème que je n'ai pas cité, व्यक्ते ऋणगते लोकस्य प्रतीपं *vyakte ṛnagate lokasya pratîpam* « il y a dans un nombre déterminé négatif quelque chose qui choque les gens (c'est-à-dire le sens commun, le bon sens) ». C'est ce qui arrive dans le cas où « le nombre contenu dans la racine du membre aux inconnues » est positif, parce que, passé dans le second membre, il devient négatif: c'est ce qui arrive également quand ce nombre, quoique négatif, est plus petit que la racine du second membre. Mais quand le nombre en question, négatif dans le premier membre, donc positif dans le second, est plus grand que la racine du second membre, quel que soit le signe de cette dernière, la solution sera toujours positive et l'école indienne, représentée pour Bhâskara par Padmanâbha, admet une double solution de l'équation. C'est par l'algèbre pure, sans intervention d'autres considérations, que les Indiens sont arrivés à cette conclusion. Bhâskara y ajoute, de son propre fonds, la *discussion* de ces valeurs, et le choix de celle qui, lorsqu'elles sont positives toutes deux, convient au problème posé, et

il rejette la solution impropre en se basant uniquement sur des raisons arithmétiques ou algébriques.

Nous avons vu plus haut qu'Âryabhaṭṭa savait interpréter les valeurs négatives de certains problèmes du premier degré : ce souvenir ne s'était pas perdu dans l'école, et si Bhâskara ne prend que la solution positive de ces problèmes, c'est que seule elle répond au problème posé; mais nous avons, chez un de ses commentateurs cité par Colebrooke, Krichna-Bhaṭṭa, un exemple curieux d'une interprétation du même genre. Il s'agit, dans un problème de Bhâskara d'une troupe de singes dont *un cinquième moins trois* au carré s'est caché dans une caverne, un seul singe restant à gambader dans le bois : le problème conduit à l'équation $x^2 - 55x = -250$, et aux deux solutions

$$x' = 50 \qquad x'' = 5.$$

Bhâskara rejette cette dernière, parce que $\frac{1}{5}5 - 3$ serait négatif. Krichna-Bhaṭṭa dit alors : « Si l'énoncé eût été *le cinquième de la troupe retranché de trois*, c'est la seconde solution, 5, qui eût été la bonne, et non 50; car le cinquième de ce nombre ne peut se retrancher de 3. »

Voyons un peu maintenant comment l'école grecque, ou son unique représentant pour nous, Diophante, et le fondateur de l'école arabe, Al-Khârizmi, ont traité ce cas d'une double solution possible de l'équation du second degré.

On lit dans Nesselmann (*Algebra der Griechen*, p. 320) le passage suivant :

« Diophante ne considère qu'*une seule* racine de l'équation quadratique, ne paraissant pas connaître la valeur négative du radical. Cette omission ne saurait nous étonner quand une des deux racines est négative, c'est-à-dire dans le cas des équations de la forme $x^2 \pm px = + q$; mais le fait est surprenant dans le troisième cas, $x^2 - px = - q$, où les deux racines, lorsqu'elles sont réelles, sont positives : dans ce cas les Arabes, aussi bien que les vieux Italiens (il cite en note Léonard de Pise), considèrent les deux racines. »

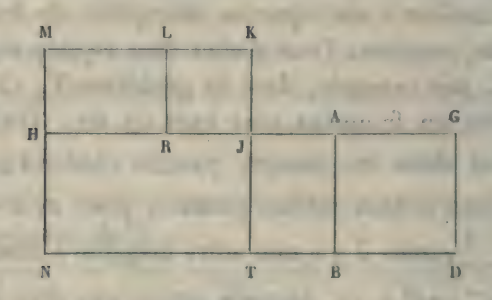
Il est vrai, Diophante ne parle nulle part de cette double valeur; mais encore une fois il n'écrivait pas un Traité d'algèbre, mais résolvait par l'algèbre une certaine série de problèmes de la théorie des nombres, et il s'est trouvé que dans ceux de ces problèmes qui conduisaient à une équation susceptible de deux solutions positives, l'une d'elles était rejetée *a priori*. Ainsi, par exemple, dans le problème V, 13 dont j'ai cité un fragment plus haut (p. 62), l'inégalité résolue dans ce passage, $72x > 17x^2 + 17$ conduit bien à deux valeurs positives pour x, $x' < \frac{67}{17}$ $x'' < \frac{5}{17}$; mais il y a une autre inégalité à résoudre, $72x < 19x^2 + 19$, laquelle amène aux deux autres solutions $x' > \frac{66}{19}$ $x'' > \frac{6}{19}$; or comme $\frac{5}{17} < \frac{6}{19}$, il n'est pas possible de trouver une valeur de x qui, inférieure à la première, soit supérieure à la seconde, et le groupe des racines à radical négatif doit être

rejeté. Diophante n'en parle pas, et nous n'en parlerions certainement pas plus que lui.

« Les Arabes, nous dit Nesselmann, tenaient compte de cette double solution. » Ceci est vrai jusqu'à un certain point, que je vais éclaircir par quelques citations. D'abord, ils en admettaient la possibilité en principe, et s'appuyaient pour cela sur une démonstration géométrique que je vais rapporter tout au long d'après Al-Khârizmi, parce qu'on y reconnaîtra encore tous les caractères des procédés géométriques des Grecs : je supprime seulement le texte, pour ne pas allonger inutilement cet article.

« Démonstration du cas $x^2 + 21 = 10x$:

« Nous représenterons x^2 par un carré de côté inconnu AD. Nous y joindrons un parallélogramme



dont la largeur soit égale au côté du carré AD, soit HN, et soit le parallélogramme HB : la longueur des deux figures prises ensemble étant GH. Or nous savons que cette longueur vaut 10 en nombres : car toute figure carrée a ses angles et ses côtés égaux, et

l'un quelconque de ses côtés multiplié par 1 est une racine du carré, par 2, deux racines, etc. Or il a été dit que $x^2 + 21$ est égal à 10 racines de x^2; nous savons donc que la longueur du côté GH vaut 10 en nombres, puisque GD représente x. Partageons maintenant GH en deux parties égales en J, et alors la ligne HJ est égale à la ligne JG; il est également évident que JT = GD. Maintenant ajoutons à la ligne JT, dans la même direction, quelque chose qui soit égal à l'excès de GJ sur JT, afin de faire de la figure un carré : alors la ligne TK devient égale à la ligne KM, et nous avons un quadrilatère équilatéral et équiangle, à savoir MT. Nous savons déjà que la ligne TK vaut 5 : telle est aussi la valeur des autres côtés, et la figure vaut 25 : or c'est ce qu'on obtient en multipliant la moitié [du nombre] des racines par elle-même, car cette moitié est 5 et $5 \times 5 = 25$. Nous avons déjà dit que le quadrilatère HB représente les 21 unités ajoutées à x^2; nous avons tranché le quadrilatère HB par la ligne TK (qui est l'un des côtés du carré MT) de sorte qu'il n'en reste plus que TA. Maintenant nous prendrons sur la ligne KM une ligne KL égale à JK, et il est évident que TJ = ML; or la portion LK de la ligne MK est égale à KJ, par suite la figure MR est égale à la figure TA, et il est évident que le rectangle HT augmenté du rectangle MR est égal au rectangle HB, qui représente 21. Mais le carré MT tout entier a été démontré égal à 25. Si nous retranchons de ce carré MT les rectangles HT et MR dont la somme

vaut 21, il nous restera une petite figure RK, qui représente la différence entre 25 et 21. Or il vaut 4 et la racine, la ligne RJ, qui est égale à JA, vaut 2. Si nous retranchons cette ligne de GJ qui représente la moitié [du nombre] des racines, il restera la ligne AG, valant 3, qui est la racine de x^2. Et si nous ajoutons cette ligne (RJ) à GJ, qui est la moitié [du nombre] des racines, la somme est 7, représentée par RG, qui est la racine d'un carré plus grand que x^2 : cependant si tu ajoutes à ce carré 21, la somme sera égale à 10 de ses racines. »

En lisant attentivement cette démonstration peu élégante, on l'avouera, on reconnaîtra aisément deux points capitaux :

1° Al-Khârizmi enseigne qu'il faut prendre régulièrement la valeur négative du radical $\sqrt{\frac{p^2}{4}-q}$ qui seule conduit à trouver pour l'inconnue du problème la racine du premier terme x^2 représenté par le carré AD dans sa figure.

2° Il accepte *par ouï-dire* que la valeur positive peut aussi fournir une solution de l'équation proposée, *mais il s'embrouille dans sa démonstration* parce que RG, qui représente cette solution, est plus grand que AG qu'il a tout d'abord choisi pour représenter x, et que AG n'est le côté d'aucun carré tracé sur la figure.

Et en effet, dans les exemples qu'il cite plus loin et qui conduisent à des équations rentrant dans le cas en question, *c'est toujours la solution correspondant*

au radical négatif qu'il admet, alors même (et cela arrive presque toujours) que la seconde solution répond également au problème. Exemples :

I. Lorsqu'il arrive plus loin à résoudre algébriquement cette équation $21 + x^2 = 10x$ sur laquelle il a fait sa démonstration géométrique, après avoir trouvé que la valeur du radical est 2 $(\sqrt{25 - 21} = \sqrt{4} = 2)$, il ajoute simplement : فانقصه من نصف الاجذار التى هى خمسة فبقى ٣ وهو احد القسمين والاخر ٧ « retranche ceci de la moitié des racines qui est 5, il restera 3 qui est l'une des parts (de 10) et l'autre est 7. » Or il eût eu cette seconde valeur 7 en *ajoutant* son radical 2 à $\frac{p}{2}$ qui est 5.

II. Plus loin encore il divise de nouveau 10 en deux parties dont les propriétés écrites algébriquement l'amènent à l'équation

$$24 + x^2 = 10x$$

ici $\frac{p}{2} = 5$, $q = 24$, $\sqrt{25 - 24} = 1$, et il dit encore « retranche ceci de la moitié des racines qui est 5, il restera 4 qui est l'une des parts. » Et encore ici l'autre part, qui est 6, n'est autre chose que $5 + 1$.

Donc Mohammed ben Mouça admet bien *en théorie* que l'équation qu'il écrit $x^2 + q = px$ a deux solutions, mais *en pratique* il n'en emploie jamais qu'une, alors même que la seconde répond au problème posé. Il est remarquable, du reste, que la seule solution

dont il fasse usage est celle qui répond au signe — du radical, contrairement à ce que nous avons vu chez Diophante qui, lui, ne fait jamais usage que du radical avec le signe +. Nous sommes loin, on l'avouera, du procédé net et précis de Bhâskara, qui même pour la forme d'équation en question prévoit le cas où le radical serait imaginaire pour le mettre de côté, et lorsqu'il est réel, forme les deux solutions positives et en discute la convenance et l'accord avec l'énoncé du problème.

CONCLUSION.

Les nombreux exemples que je viens de citer auront amené, j'en ai l'espoir, le lecteur qui aura eu la patience de les suivre, à se convaincre de l'exactitude des faits que j'énonçais en commençant et que je résume ici à nouveau :

1° Il a existé dans l'Inde, à partir de la fin du ve siècle au moins, une école de mathématiciens algébristes qui avaient fait faire à cette branche de la science des progrès surprenants. Cette école, inspirée peut-être par un premier fonds d'enseignement venu de la Grèce, peut-être aussi en possession de notions scientifiques empruntées à une autre source qui pourrait être la Chaldée, est infiniment supérieure à l'école grecque pour les idées générales et pour l'élégance du calcul.

2° Les Arabes, qui sont censés, sur leur propre assertion, avoir importé en Occident la science in-

dienne, ne l'ont point fait : leur maître à tous, Mohammed ben Mouça Al-Khârizmi, soit qu'il ait eu la malechance de tomber sur de mauvais maîtres qui ne l'ont pas bien enseigné, soit qu'il n'ait pas compris l'enseignement, généralement peu intelligible, des Pandits indiens, n'a consigné dans son Traité d'algèbre *rien* qui rappelle les doctrines ni de son prédécesseur de près d'un siècle Brahmagoupta, ni même d'Âryabhaṭṭa, qui lui était pourtant antérieur de trois cents ans. Ses idées, sa méthode, ses procédés de calcul sont *purement grecs*, et dans bien des cas absolument identiques à ce que nous voyons mis en pratique dans l'ouvrage de Diophante.

Ces deux faits, dont, je le répète, je crois avoir démontré surabondamment la réalité, sont d'une importance capitale pour l'histoire des mathématiques d'une part, de l'autre pour celle du développement de l'esprit humain chez nos frères d'origine, les Âryas de l'Inde. Le premier d'entre eux prouve d'une manière irréfutable que tout, dans le domaine de la science, n'a point été inventé par les Grecs. Il démontrera aux personnes qui trouvent quelque intérêt à savoir où, par qui, comment et à quelle époque tel ou tel progrès scientifique a été réalisé, qu'il leur faut de toute nécessité donner place dans leurs recherches aux œuvres des vrais savants qu'a produits la vallée du Gange ou la côte occidentale de la péninsule hindoue. Les indianistes sont tout prêts, si on le leur demande, à fournir les matériaux nécessaires à ces recherches, à continuer les

études des Colebrooke, des Burgess, des Kern, à publier et à traduire les documents sans nombre que renferment nos bibliothèques et celles de l'Inde, documents qui fourniront certainement des renseignements précieux sur ce qu'a pensé et enseigné ce peuple éminemment intelligent et naturellement porté vers les considérations spéculatives et abstraites dans lesquelles rentre ce qu'on appelle en mathématiques l'*Analyse*.

Je viens de faire voir que les Arabes ne nous ont donné aucune idée de la façon dont les Indiens avaient compris et pratiqué le calcul algébrique : j'ai tout lieu de croire, comme j'en ai dit un mot plus haut, que sur plus d'une question un peu difficile de l'arithmétique pratique ils ne nous ont pas mieux renseignés. La géométrie de l'école indienne n'a jamais encore été étudiée : plusieurs traités de cette science existent en manuscrit dans nos bibliothèques, que l'on a laissés de côté sans les examiner parce qu'ils sont dits traduits des Éléments d'Euclide; mais il serait au moins curieux de savoir comment cette traduction est faite, si elle reproduit plus ou moins fidèlement l'original grec, ou si elle y a introduit quelques changements, ne serait-ce que de détail. Tout du reste, dans la géométrie des Indiens, n'est pas d'origine hellénique : j'ai fait voir dans ma traduction du chap. II de l'*Âryabhaṭṭîyam* que l'auteur de ce traité, qui connaît déjà pour π la valeur si exacte $\frac{62832}{20000} = 3,1416$, donne pour expression du

volume de la pyramide « le produit de la base par *la moitié* de la hauteur », et pour celui de la sphère « la puissance $\frac{3}{2}$ d'un grand cercle ». Bhâskara lui-même donne, dans sa *Lîlâvati*, pour évaluation du volume d'un tas de blé supposé conique « le sixième de la circonférence de la base, élevé au carré et multiplié par la hauteur » ou $\frac{h}{3}\frac{\pi}{3}\pi R^2$. Ces formules fausses n'ont jamais été enseignées par les Grecs. L'astronomie des Indiens ne me paraît pas non plus avoir dit son dernier mot à l'histoire : jusqu'ici l'on n'a étudié à fond que le système du *Sûrya-Siddhânta*[1], ouvrage qui, bien qu'on en ait dit, m'a paru, rapproché de l'*Âryabhaṭṭîyam*, porter les traces évidentes d'une rédaction relativement moderne. En parcourant les chapitres consacrés à l'astronomie dans l'œuvre d'Âryabhaṭṭa que je viens de nommer, j'ai aperçu plusieurs énoncés qui, au premier abord, et sauf examen plus approfondi, m'ont semblé différer notablement de l'enseignement du *Sûrya-Siddhânta*, et avoir été, pour ce motif, mal interprétés par le commentateur.

En somme, ce que l'on enseigne actuellement en Europe sur les doctrines mathématiques et astronomiques dans l'Inde me paraît entièrement à refaire.

Quel champ d'études plein d'intérêt s'ouvre ainsi pour la pépinière de jeunes savants que nous prépare

[1] Il faut excepter peut-être de ce que je dis ici la publication et la traduction de l'œuvre de Varâha-mihira par M. Kern, que je n'ai point encore eu occasion de lire.

en ce moment notre École des Hautes études! Ceux d'entre eux que leur disposition d'esprit ne porterait point vers la littérature pure ou vers les idées abstruses de la philosophie hindoue, et qui d'autre part auraient acquis dans leurs études classiques une connaissance suffisante des premiers éléments des mathématiques, connaissance qu'il leur sera facile d'ailleurs de rendre plus parfaite au besoin, trouveront là des sujets intéressants et relativement faciles à aborder, et l'occasion de produire quelques travaux qui seront pour sûr bien accueillis d'une certaine catégorie d'hommes de science parfois trop disposés, jusqu'ici, à n'accorder aucune valeur aux travaux des linguistes, parce que ces travaux ne traitent, en général, que des sujets qu'ils ne connaissent pas. Ils en retireront le double avantage de s'acquérir un renom bien mérité, et de rendre service à la science philologique que l'on accuse un peu trop encore de n'aboutir à rien de pratique et d'utile.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 11 JANVIER 1878.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu, la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. le Ministre de l'instruction publique qui renouvelle, pour 1878, l'allocation de deux mille francs accordée à la Société asiatique. Le Conseil charge le secrétaire de transmettre à M. le Ministre les remercîments de la Société.

Est reçu membre de la Société :

M. Lucien Gauthier, professeur à Lausanne (Suisse), présenté par MM. Garcin de Tassy et Garrez.

M. Barbier de Meynard annonce que le nouveau logement de la Société est vacant et que les travaux d'installation pourront commencer prochainement. Il demande que la Commission nommée précédemment pour s'occuper de la question du local veuille bien rester constituée jusqu'au jour de l'installation, afin de pouvoir exercer son contrôle sur tous les détails d'aménagement. Cette proposition est adoptée.

M. Halévy communique la traduction de deux fragments assyriens qui, au dire de ce savant, n'auraient pas été compris jusqu'à présent. L'un serait relatif à la femme de condition libre et à ses devoirs envers son mari. M. Oppert repousse presque toutes les explications proposées par M. Halévy, et cite de nombreux exemples en faveur de sa propre interprétation. Le second morceau, qui paraît être une recette médicale, ne soulève que des objections de détail.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society,* New Series, n°s X and XI. Shanghaï, 1876-1877. In-8°.

Par l'auteur. *Al-Dourra al-Fâkhira.* La Perle précieuse de Ghazâlî, traité d'eschatologie musulmane, publié d'après les manuscrits de Leipzig, de Berlin, de Paris et d'Oxford, et une lithographie orientale, avec une traduction française, par Lucien Gauthier. Genève-Bâle-Lyon, Georg; Paris, Maisonneuve; Londres, Williams and Norgate. In-8°, XVI-90-II p.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1878.

DES ORIGINES DU ZOROASTRISME

(PREMIER ARTICLE)

PAR M. C. DE HARLEZ.

La religion qui porte le nom de Zoroastre et dont l'*Avesta* était le code, est certainement la plus remarquable qu'ait produite l'antiquité profane. Plus qu'aucune autre, elle se rapproche de la religion naturelle; elle se distingue entre toutes par des conceptions plus sobres, plus saines et plus morales.

Elle forme donc un sujet d'étude des plus curieux, et l'on ne doit point s'étonner que le monde savant se soit vivement préoccupé de rechercher sa date et son berceau. Les questions d'origine sont celles, en effet, dont la solution jette le plus de jour sur les faits et les institutions. Longtemps on accepta sans contrôle les données que nous avaient léguées les grands écrivains de la Grèce et de Rome et qu'eux-mêmes avaient reçues des prêtres de la Perse. L'on admettait sans examen qu'à une époque variant

entre le VIIe et le XXe siècle avant Jésus-Christ un sage éranien du nom de Zoroastre avait créé une doctrine nouvelle et fondé une religion, des institutions religieuses formant un tout complet. Lorsque l'interprétation des *Védas* eut livré les secrets de la mythologie indo-âryaque, on s'aperçut aisément qu'il y avait une assez grande similitude de croyances entre l'Éran et l'Inde védique. D'autre part, certaines divergences et oppositions qui se manifestaient entre les conceptions démonologiques familières à ces deux pays, firent croire à une rupture subite entre les deux peuples aryaques. Quelques savants attribuèrent cette séparation violente à la réforme religieuse opérée par Zoroastre, et assignèrent à celle-ci une date qui se plaçait entre le vingtième et le vingt-quatrième siècle de l'ère ancienne. D'autres, Spiegel à leur tête, plus scrupuleux observateurs des principes scientifiques, partant plus réservés, se bornèrent à constater l'existence des doctrines et des institutions nouvelles introduites dans l'Éran, ainsi que la systématisation des unes et des autres, et à conclure que des faits de cette nature ne pouvaient être le produit d'une génération spontanée, qu'ils ne pouvaient s'expliquer sans l'intervention d'un homme, quels que fussent d'ailleurs son nom et son pays. Max Müller, l'illustre linguiste d'Oxford, avait également signalé dans l'*Avesta* deux courants de doctrines opposés : l'un prenant sa source dans l'antique mythologie des races indo-européennes, l'autre dérivant d'une source nouvelle. L'on en était

resté là, et la nature des modifications introduites dans les croyances éraniennes, leur origine, leur époque, tout était ombre et mystère. Notons cependant que Spiegel, dans plusieurs de ses savants écrits, avait, pour beaucoup de faits, constaté une influence sémitique.

On comprend tout l'intérêt qui s'attachait à ces matières et la satisfaction du monde éraniste lorsqu'il apprit qu'un jeune savant allait consacrer son temps et ses peines à l'étude de cette intéressante question et en présenter la solution. Peu après, en effet, M. James Darmesteter donnait au public un ouvrage qui, sous le nom d'*Ormuzd et Ahriman*, leur origine et leur histoire, traitait non-seulement de la nature de ces deux génies mazdéens, mais de presque tout l'ensemble des croyances avestiques. L'ouvrage parut donc, et chacun le lut avec une vive curiosité, pressé d'arriver au terme des doutes et des incertitudes.

Nous le disons avec empressement, ce livre témoignait de beaucoup d'érudition, de talent, de conceptions ingénieuses et d'habileté à tout faire converger vers le but cherché. Mais résolvait-il le problème? Nous l'avions annoncé d'avance dans ce recueil et nous eussions vivement désiré pouvoir répondre ici d'une manière pleinement affirmative. Nos lecteurs jugeront, après l'examen qui va suivre, si cela nous est encore possible. Scrutons donc la théorie nouvelle et ses appuis, et cherchons en terminant s'il n'est point de moyen d'arriver à une so-

lution finale. Le jeune et docte auteur nous pardonnera si, tout en rendant justice aux mérites de son œuvre, nous nous permettons, dans l'intérêt de la science, d'en signaler les côtés faibles.

Sa thèse, la voici : la nature des doctrines avestiques ne comporte ni une réforme religieuse, ni une modification essentielle. Toutes et chacune d'elles ont leur raison d'être, leur origine dans l'ancienne mythologie, et n'en sont qu'un développement naturel. Tous les personnages qui figurent dans l'*Avesta* sont des acteurs des mythes primitifs; tous ou presque tous le sont du mythe de l'orage. C'est ce dernier qui a donné naissance à toutes les légendes, à toutes les scènes de lutte et de tentation; uni à celui de la lumière, il a engendré jusqu'à la croyance en la résurrection des corps. Zoroastre lui-même n'est que le Dieu ou l'homme-orage. Pour la démonstration de cette thèse, l'auteur adopte la méthode comparative. Cette méthode est excellente en elle-même; elle a produit des résultats aussi merveilleux qu'inattendus et elle en produira encore.

Les deux peuples aryaques ont vécu longtemps d'une vie commune; cela est incontestable. Partant, non-seulement leurs religions, mais leurs mœurs et leurs usages ont dû être, à certain moment, tout semblables. Les institutions brahmaniques, dites *lois de Manou*, portent encore des traces incontestables de cette similitude primitive; pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les pages de notre traduction du *Vendidâd* et de l'introduction de cet ouvrage.

Mais l'analyse comparative, pour produire des résultats sûrs ou admissibles, doit se contenir dans de justes bornes et s'astreindre à suivre les règles strictes de la science, sous peine de tomber dans la fantaisie et de tout compromettre.

M. Darmesteter admet naturellement tous les rapprochements qui ont été faits, toutes les analogies signalées entre les *Védas* et l'*Avesta*, le sanscrit et le zend : il en fait la base de son système; sa part à lui est dans l'extension des études comparatives. Suivons-le donc dans le développement de ses idées. Le premier chapitre établit, avec raison, comme fondement de toutes les conceptions mazdéennes, la notion de l'*Asha*. L'*Asha* est le caractère par lequel se distinguent le Mazdéen (*mazdayaçnô*), le fidèle d'Ahura (*Ahura thaeshô*), l'ennemi des Dévas (*vî daevô*), l'être qui appartient à la bonne création, qui fait partie des créatures du bon esprit, du monde bon et pur. L'homme qui possède cette qualité est *ashavan*. L'Ashavan, le fidèle d'Ahura, doit observer la loi mazdéenne, et les préceptes moraux de celle-ci ont été résumés, par les docteurs mazdéens, dans une formule brève et expressive qui les divise en *humata*, bonnes pensées; *hûkhta*, bonnes paroles, et *huvarsta* ou *huskyaothna*, bonnes actions.

Qu'est-ce donc que l'*asha?* La tradition entière y attache le sens de justice, fidélité à la loi, qualité de l'homme qui s'est acquis des mérites par de bonnes actions.

Haug avait rapproché ce mot du *rta* védique, tout

en conservant au terme zend un sens en rapport avec celui que la tradition lui attribue. Nous l'avons traduit, selon le cas, « pureté, sainteté, fidélité à la loi religieuse, disciplinaire ou liturgique ». M. Darmesteter adopte l'explication de Haug et notre dernière interprétation, mais ne voit dans l'*asha* avestique qu'une vertu se référant à la seule observance liturgique; les actes qu'elle prescrit ne sont à ses yeux que des *ingrédients de sacrifice.* C'est là une première erreur; la morale de l'*Avesta* a un caractère plus élevé et plus humain. Pour appartenir au monde de l'*asha*, il faut s'abstenir d'actes d'une nature essentiellement morale. Le fargard I, très-ancien évidemment, proclame irrémissible, non-seulement l'enterrement ou la crémation des cadavres, mais aussi l'impureté contre nature (voy. I, 44). Parmi les maux auxquels échappe le var de Yima se trouvent cités les querelles, la tromperie, les actes dommageables et l'envie (voyez II, 80, 82; yesht IX, 18). Au fargard IV, le fidèle qui refuse une simple marque d'honneur à celui qui y a droit, ou rejette une juste demande, est flétri comme un voleur (1-3); le moindre manquement à une promesse verbale, à un contrat conclu est puni de peines très-sévères[1]. Ailleurs, l'ivrognerie, l'inconduite, l'avortement sous toutes ses formes, la pollution nocturne et d'autres actes du même genre sont défendus et châtiés. La bienfaisance est non-seulement recommandée, mais strictement prescrite;

[1] Voy. fargard III, 118; IV, 129; XVIII, 80, etc.

le refus de l'aumône, le manque de générosité sont hautement condamnés[1]. (Voy. fargard III, 118; IV, 129; XVIII, 80; etc.) Au fargard XV, le législateur éranien prend de sages et sévères mesures pour protéger les enfants nés hors du mariage. Ces actes ont bien réellement pour résultat d'exclure du monde mazdéen, de priver de la qualité d'Ashavan, car les uns transforment le fidèle en Déva (voy. fargard VIII, 103), les autres assujettissent à la Druje (voy. fargard XVIII).

Ce sont bien là les actes réprouvés par la morale mazdéenne, car le fargard III proclame « que la loi mazdéenne a le pouvoir d'effacer le vol et la tromperie, le meurtre inspiré par les Yâtus, le meurtre du fidèle, l'impureté contre nature comprise dans la catégorie des actes inexpiables; en un mot, tout ce qu'un fidèle a pu commettre de mauvais, en pensée, en parole ou en action, *vîçpem dushmatem, duzhûkhtem, duzhvarstem.* » Donc cette triple formule, si même on veut la prendre avec notre auteur comme l'expression complète de la morale mazdéenne, cette triple formule, disons-nous, renferme tout autre chose que des notions de pure liturgie et d'observance religieuse. L'orgueil, l'envie, créés par les Dévâs, rentrent évidemment dans l'ordre des *dushmata*, tout comme les querelles dans celui des *duzhûkta*, et tous les autres actes dans les *duzhvarsta*. Le *Yaçna* ne diffère point en cela du *Vendidâd*. Nous

[1] Voy. fargard XV, 22, 36-48; XVI, 30-35; XVIII, 100, 114, 134.

avons déjà cité le hâ IX, 18; le hâ LIX (8-10) compte parmi les vertus l'esprit de paix et de bienveillance (*akhtis*), la modération, la véracité; et parmi les vices, l'esprit de trouble (*anâkhtis*), l'orgueil (*tarômaitis*) et le mensonge. Ce même passage, comme la fin du yesht XIX, prouve que l'*arshukhdhô* ou *erezhukhdho vâkhs* est réellement la parole conforme à la vérité, sincère, non trompeuse; car, dans ces deux passages, ce qui lui est opposé, c'est le *mithaokhta vâkhs*, la parole mensongère, trompeuse comme le mensonge lui-même, qualifié au fargard XIX, 146, de la même épithète *mithaokhta*[1]. Ce que l'auteur des hâs VII et VIII veut faire honorer avec l'*ahunavairya* et la *manthra çpenta*, ce sont évidemment des choses de même nature, des textes sacrés; les paroles de la loi y figurent non en tant que répétées exactement, mais en elles-mêmes, en tant que conformes à la vérité et à la révélation céleste[2]. Le *hûkhtem*, l'*arshukhdhô vâkhs* même, correspond donc à l'*ἀληθεύειν* de l'historien grec.

Des passages cités pour former preuve, les uns démontrent le contraire, les autres n'ont point trait à notre sujet. Au hâ LXVII, 6, par exemple, les termes *humatahê hûkhtahè*, etc., sont remplacés par ceux-ci : *vanhêus mananhô*, *vanhêus vacanhô*, etc.[3]. Or, ce terme

[1] *Draoghô mithaoktô*. Cette expression assure en même temps le sens du second mot.

[2] *Yaç.*, VII, 65. « Ahun em vairim yazamaidê, arshudhem vacim, dahmam afritîm, etc. »

[3] C'est-à-dire de la bonne pensée, de la bonne parole, etc.

vanhu, *vôhu*, signifie bon, saint par nature; qualifiant des paroles, il ne peut donc vouloir dire « récité sans erreur ou omission ».

Le hâ xxxvi, 4, porte que le fidèle s'approche du feu avec des actes et des prières d'une vraie piété. M. Darmesteter le cite et ajoute : « Ce que sont ces actes, nous l'apprenons par cette formule : « Nous honorons Ahura-Mazda avec ces offrandes, ces libations et ces prières. » Il semblerait résulter de là que le second passage a quelque rapport avec le premier. Or, il n'en est absolument rien. L'un est au hâ xxxvi, l'autre au hâ xvii, et ces deux morceaux n'ont aucune relation entre eux; ils sont même tellement étrangers l'un à l'autre qu'ils sont écrits dans deux dialectes différents et appartiennent à deux parties tout à fait distinctes de l'*Avesta*. D'ailleurs, dans ces textes, il s'agit uniquement des prières et des cérémonies du sacrifice et nullement des préceptes moraux; il est donc tout naturel qu'ils ne parlent point de ces derniers, et l'on ne peut tirer de ceci aucune conclusion relativement au sujet qui nous occupe. Évidemment les Éraniens du xe siècle ne venaient point à l'autel du feu pour y former des actes de charité envers le prochain; ils venaient simplement y accomplir des actes de respect religieux, apporter leurs offrandes, etc.

Le hâ xix menace de la peine éternelle le fidèle qui mutile les paroles de l'Ahura-Vairya. M. Darmesteter y voit la preuve de l'absence de morale humaine. Rien de moins justifié. Ce hâ est fait pour

exalter l'Honover, et cela dans un but qui le place en dehors de notre sujet[1]. Mais peut-on raisonner ainsi : Il est sévèrement défendu de mutiler la prière principale du Mazdéen, donc toute la morale avestique n'est qu'un expédient liturgique? Conclure cela de ce que le fidèle dit vouloir honorer Ahura par toutes les bonnes pensées, les bonnes paroles et les bonnes actions (*Yaç.*, XXXVI, 13), est-ce plus logique? Au reste, en ce qui concerne les bonnes pensées, le *humatem*, nous ne trouvons pas même un essai de preuve; une simple affirmation, rien de plus.

Les arguments puisés aux sources védiques ne sont pas plus heureux.

Le *ṛta* védique, que M. Darmesteter assimile, quant au sens, à *asha*, n'est point seulement l'ordre universel ou l'ordre sacré du sacrifice, c'est également le vrai, le bon, *verum*, *rectum*, l'ordre moral. Son opposé *anṛta* ne désigne que le contraire de ces deux idées; *ṛta* est pris souvent comme synonyme de *satya*, *sat*, vrai, bon. (Voy. par ex. R. V., X, 190, 1; A. V, XII, 1, 1.) *Ṛta* est opposé à *anṛta* au R. V., I, 152, 1 *b;* X, 10, 4, et en ce dernier endroit il s'agit d'actes d'une morale purement humaine. *Ṛtasya panthâ* désigne le chemin de la justice, au R. V., X, 133, 6, etc.

Anṛta et *asatya* sont donnés comme équivalents et désignent des actes coupables au R. V. IV, 5, 5. *Pâpâsâ santô anṛtâ asatyâ.* Au R. V. VII, 104, 8, le poëte

[1] Comparez *Avçsta traduit*, t. II, p. 61.

demande à Indra de frapper celui qui vient avec des paroles mensongères, *anṛtébhir vacôbhis*, à lui qui est d'un esprit simple et droit, *pâkêna manasâ*. Nous voilà certes bien loin des paroles simplement bien dites et des pures formules.

Ṛtâvan signifie gardien, observateur non-seulement de l'ordre universel ou religieux, mais aussi de la justice; cette qualification est appliquée aux Âdityas, pour ce motif qu'ils font exécuter les engagements et veillent à l'acquittement des dettes. R. V., II, 27, 4.

La morale des Védas est très-peu développée, cela est certain; mais elle existe, et il est facile, comme on le voit, d'en retrouver des traits. Toutefois, ces chants sacrés ne peuvent servir à expliquer la loi mazdéenne. En vain y cherche-t-on un équivalent à la trilogie de la morale avestique. M. Darmesteter est obligé de convenir que celle-ci date de la période éranienne proprement dite. Cette trilogie forme un système de morale strictement délimité et divisé, tandis que les termes sanscrits en rapport avec les expressions zendes sont restés isolés sans relation entre eux et presque sans aucune portée morale. Il y a donc eu, en Éran, un changement profond d'idées, et par conséquent une modification complète de la signification des mots. Lorsque l'on voit une même racine donner, dans une même langue, deux mots ayant des sens tout à fait différents, tels que *urbain*, *urbanité*, peut-on soutenir, malgré les preuves contraires les plus évidentes, que les racines qui pénètrent dans le voca-

bulaire de deux langues bien distinctes doivent conserver intact le sens originaire?

Ici nous n'avons pas même correspondance de mots. *Humatem* n'a point d'équivalent en sanscrit; on n'y trouve que le congénère *sumati*. On n'a donc jamais eu dans l'Inde l'idée de caractériser ainsi les actes internes. A la conception nouvelle de l'Éran, il fallait donc une expression d'un sens nouveau. *Huskyaothanem* est sans analogue d'aucune sorte, et *huvarstem*, son synonyme, n'en a pas davantage; pour en présenter un, M. Darmesteter doit le créer. *Hûkhtam*, il est vrai, trouve son équivalent dans *sûktam*, prière, parole bien dite, bien chantée, etc.; mais le mot védique a toujours conservé le sens propre, tandis que le zend *hukhtam* prenait un sens figuré ou dérivé, comme le prouvent et l'esprit de la doctrine mazdéenne, qui se révèle dans tous les faits cités plus haut, et l'emploi des synonymes *vohû vacô*, *erezhûkhdhem*[1]. Lorsque le Mazdéen proclame qu'il veut s'appliquer à toutes les bonnes paroles (à toutes les bonnes actions) et se détourner de toutes les mauvaises, qu'il appartient au monde des paroles bonnes et non à celui des mauvaises, cela peut-il

[1] Ce mot est employé exactement comme *arshukhta* et *ereshva*; car au *Yaç.* IX, 79, où on le trouve, il ne s'agit que du sacrifice. On oublie que *eres* peut donner *erezhukhdha* tout comme *dus duzhukhta*. M. Darmesteter fait dériver *arsh*, *eresh*, de la racine *ar*, arranger, adapter. Cette étymologie n'est pas admissible; la sifflante fait ici partie de la racine. En outre, elle donnerait un sens tout opposé à celui que cherche son auteur. Avec ce sens *arshukhta* seul voudrait dire paroles, prières *bien faites* et non *bien dites*.

signifier simplement qu'il veut réciter exactement les prières? Et quand l'*Avesta* nous dit que les Ameshaçpentas pénètrent les âmes les uns des autres et les voient méditant les bonnes pensées, les bonnes paroles et les bonnes actions, entend-il par là qu'ils pensent à *bien réciter* les prières des humains, ces prières qu'on leur adresse? Poser de semblables questions, c'est les résoudre.

Du reste, les mots sanscrits eux-mêmes ont certainement la portée morale qu'on veut leur dénier. *Sumati* est la bienveillance qui accorde ses dons à l'homme, qui lui donne de la richesse (*vasvas*), des aliments (*vâjavati*), des dons de différentes espèces (*bhûridâvarî*)[1]. Quant à *sukṛta*, pendant de *huvarsta*, il signifie, entre autres choses, bienfait conféré, vertu. En effet, le R. V. porte au M. x, 71, 6: « Celui qui abandonne son ami ne connaît point *sukṛtasya panthâm.* » Cela ne signifie pas simplement qu'il ignore le chemin du sacrifice; une telle traduction serait absurde. Il y a donc ici un trait de morale humaine. Si les mots *sumati*, *sukṛta* s'appliquent plus spécialement aux rapports des hommes avec les dieux et à la liturgie, c'est par la raison très-simple que les Riks sont précisément faits pour ces rapports et pour ces rites[2]. Il va sans dire, du reste, que la notion de la charité chrétienne était inconnue à nos pères aryaques. Quoi qu'il en soit de ces mots védiques et quel

[1] Voy. R. V., III, 4, 1; — I, 31, 18; — VIII, 2, 21, etc., etc.

[2] Nous pourrions multiplier les citations, mais nous risquerions de devenir fastidieux sans utilité pour le sujet.

que soit le sens qu'on leur attribue, cela ne change rien à la question : l'*Avesta* reste toujours là, protestant à chaque page contre l'interprétation nouvelle qu'on lui impose.

Nous pourrions ajouter : la tradition entière proteste également depuis son origine jusqu'à ses derniers instants, depuis la version pehlvie jusqu'au Sad-der, jusqu'aux enseignements des Destours modernes. Mais nous ne ferons pas valoir cet argument; le texte se suffit à lui-même, et d'ailleurs M. Darmesteter la rejette en bloc sans justifier cette exclusion. C'est là un défaut bien sensible de méthode, que cette absence totale de principe scientifique relativement à l'autorité de la tradition mazdéenne. Est-elle favorable, on en accueille les échos les plus lointains et les moins fidèles; gêne-t-elle, au contraire, on repousse, sans examen, même ses représentants les plus autorisés et les plus sûrs. Il est plus d'un livre auquel on pourrait adresser ce reproche.

Concluons donc. L'*asha* avestique n'est point une vertu de pure forme, une exactitude liturgique, un *engin de sacrifice :* c'est une morale ayant Dieu et l'homme pour objet; morale incomplète et très-imparfaite, il est vrai, mais imposant cependant à l'homme des devoirs envers lui-même comme envers ses semblables. L'*asha*, c'est la piété, la sainteté, la justice, l'observance de la loi mazdéenne dans toutes ses parties. L'*ashavan* est le fidèle, le juste, le saint, l'observateur fidèle de la loi.

Passons à un autre sujet.

Les chapitres II à IX nous indiquent la nature du Dieu suprême de l'*Avesta*, Ahura-Mazda, et des six génies qui forment le degré supérieur de la hiérarchie céleste du Zoroastrisme. Ces pages contiennent beaucoup de citations exactes, mais aussi, nous le disons à regret, plus d'une erreur et des interprétations très-contestables, qui forment pourtant des bases essentielles de l'argumentation.

Tout le monde sait que Ahura-Mazda est un esprit très-saint, tout-puissant, doué de la suprême sagesse, créateur du monde et même des esprits. Personne ne doute non plus que la notion d'une nature exclusivement spirituelle n'eût été au-dessus des conceptions des peuples éraniens. Qu'Ahura ait été d'abord le Dieu du ciel, c'est éminemment probable; la théologie aryaque ne connaît point d'autre Dieu; mais qu'il fût d'abord le ciel lui-même, c'est ce qu'on ne saurait admettre. M. Darmesteter apporte, à titre de preuve décisive, un texte qui dit précisément le contraire. C'est le yesht XIII, 2, où il est dit que le ciel est un vêtement émaillé d'étoiles que revêt Ahura-Mazda. Si le ciel est le vêtement d'Ahura, il en résulte nécessairement qu'Ahura n'est pas le ciel même. Cette expression se retrouve d'ailleurs chez les sémistes les plus strictement spiritualistes[1].

Ce n'est point tout, il est vrai. Au yesht I, 2, Ahura est qualifié de *Khraozhdista*. M. Darmesteter cite ce terme et ajoute : « Sous ce mot, les premiers Maz-

[1] Voy. Psaumes, CIII, 2, 6., etc. « Abyssus vestimentum ejus, etc. »

déens ne voyaient certes point, comme les docteurs de la tradition pehlvie, un dieu très-ferme dans les choses de la loi, mais, comme le disent les Gâthâs, le Dieu qui a pour vêtement la pierre très-solide des cieux (*Khraozhdisteng açeno vaçtê*). »

Ces paroles nous suggèrent deux réflexions. D'abord, il y a ici une confusion fâcheuse. Qu'entend-on par premiers Mazdéens? Sont-ce les Éraniens primitifs? Sont-ce les auteurs de l'*Avesta?* Il serait nécessaire de le dire, car le sens d'un mot doit être celui que lui attribuent ceux qui l'ont employé. En second lieu n'est-il pas dangereux de présenter constamment les opinions contestables sous forme d'assertions absolument affirmatives? Les lecteurs non initiés ne peuvent-ils pas prendre pour vérités acquises des idées purement subjectives? C'est bien ici le cas. Qu'est-ce qui permet de donner comme certain le sens de « très-dur, très-solide » matériellement parlant, à ce mot *khraozhdista?* Il l'a parfois, sans doute, quand il s'applique à un objet matériel, mais le sens métaphorique domine. L'âme endurcie du pécheur dont parle le fargard v, 14, 23, est-elle devenue pierre (*khraozhdaturva*)? Lorsque le *Yaçna*, XLV, 11, nous dit que l'âme et la nature (ou la loi) des méchants les endurcissent (*khraoshdat*) au point de les conduire au lieu des éternels supplices, s'agit-il d'un endurcissement physique? Le *khraozhdista fravashi* d'Ahura-Mazda est-il aussi le ciel ou un diamant, lui qui est de création avestique? Le mot pehlvi *çakht* qui rend *khraozhda* signifie *fort*, *puissant*, *éner-*

gique, actif; il s'applique au froid et au chaud[1], au labour des animaux[2], au châtiment des méchants[3], au sentiment de la joie exultante[4]. Certes il n'y a rien là de matériel.

Ahura-Mazda est-il un dieu de pierre ou de rubis parce qu'il habite (et non revêt) des cieux d'un diamant solide? Il ne l'est pas plus que le Zeus grec, dont M. Darmesteter dit cependant, sans aucune réserve ni preuve, qu'il était le ciel lui-même. Si *dyu*, *dyaus* signifie ciel, ce n'est que par dérivation de signification. Le sens premier, c'est le *lumineux*. Zeus est aussi le *lumineux*, non comme lumière matérielle, mais comme producteur, comme agissant dans la lumière.

Ce que M. Darmesteter semble ici méconnaître, c'est la nature de ces métaphores primitives. Le soleil, œil d'Ahura ou de Zeus, les eaux célestes épouses de tel ou tel Dieu[5], tout cela n'est que figure. Il serait superflu de discuter cette question; Max Müller l'a fait avec tout le talent et toute l'autorité qu'il possède. Il nous suffit de renvoyer au livre du grand linguiste d'Oxford. Revenons à notre sujet. Si *khraozhdista* signifie très-solide, très-dur, que l'on nous explique comment les auteurs de l'*Avesta*

[1] Voy. *Ardâi virâf nâmeh*, XV, 4; LV, 1.

[2] *Id.*, LXXVII, 7.

[3] *Gôst-î-fryâno*, IV, 22.

[4] *Id.*, III, 80.

[5] M. Darmesteter reconnaît lui-même que le dieu de l'époque primitive indo-éranienne avait déjà des épouses mystiques : la prière, l'offrande, etc.

ont pu accoler ce terme d'un matérialisme des plus crus aux qualifications d'un dieu auquel ils attribuent, avec une persistante insistance, une nature spirituelle. Comment l'ont-ils fait suivre de *khrathuista*[1], c'est-à-dire d'une intelligence parfaite? Ont-ils pu qualifier ainsi la pierre ou le diamant du ciel, ou bien ont-ils employé ce mot sans en connaître le sens ou plutôt sans lui en attribuer aucun? La traduction pehlvie *çakht* doit donc être exacte, seulement il faut en retrancher la glose *pavan kârudînâ* dans *les actes* de la loi. Oserait-on soutenir que les poëtes avestiques ont employé à chaque instant des mots ayant un sens tout autre qu'ils ne le croyaient, et qu'il faut interpréter tout autrement qu'eux-mêmes? Ce serait un fait des plus étranges et sans exemple.

Ces réflexions s'appliquent tout entières au mot *genâ* (femme), que l'on rencontre au *Yaçna*, XXXVIII, 1, 2. M. Darmesteter en fait les femmes du Dieu-ciel, les eaux célestes. Or le texte porte : nous honorons cette terre avec les *genâs*[1], (cette terre) qui nous porte, (ces *genâs*) qui sont à toi, *yâoç ca toi genâo*. Remarquons d'abord que ces derniers mots ne signifient pas nécessairement, ni même probablement, « tes femmes », mais plutôt « les femmes qui t'appartiennent », et que *genâ* ne signifie pas « épouse ». En outre, il ne s'agit ici nullement du ciel ni de ses eaux : la terre seule est en jeu[2]. Bien plus, le texte continue en

[1] *Yaçna*, I, 2.

[2] *Zanm hathra genâbis*, la terre avec les genâs.

nous indiquant quelles sont ces *genâo* et en nous donnant comme telles *izhâo*, biens présentés en offrande[1], *frastayo*, principes de développement, *ârmaitayô*, terme qui ramène encore les *genâs* à *ârmaiti*, la terre (ou la sagesse). Puis après avoir cité la bonne sainteté qui en provient (*âbis*), la prospérité (ou la célébrité) et la richesse, l'auteur de ce hâ passe à un autre sujet et l'introduit par la particule *âat* qui correspond à un même *âat* placé au § 1 et qui mettait en scène la terre et les *genâs*[2]. Ce nouveau sujet, ce sont les eaux. Les *genâs* sont donc des forces terrestres ou plutôt des épouses mystiques[3]; c'est là de la philologie élémentaire. On voit combien de difficultés ces applications soulèvent. Certes, rien n'est plus facile, lorsqu'on rencontre un mot obscur, que de recourir à la terminologie védique et d'appliquer au passage embarrassant le sens du mot sanscrit que l'on découvre. Mais a-t-on toujours la vérité par ce moyen? Ne doit-on point prendre garde à ce que M. Müller appelle la fausse analogie? Il arrive souvent aussi que l'on comprend mal les termes védiques. Ainsi M. Darmesteter fait de *gavyuti* (=*gaoyoiti*) le libre espace. Cette interprétation est étymologiquement impossible; elle est de plus contredite

[1] *Offrandes*, dit M. Darmesteter. Nouvel argument contre son interprétation : les offrandes ne sont pas les fruits des eaux célestes, mais de la terre.

[2] *Imanm âat zâm genâbis hathra yazamaide... apô âat yazamaidê.* Ces mêmes *yaoçca toi genâo* paraissent au milieu des femmes terrestres appelées au sacrifice; mais ce peut n'être qu'une application.

[3] Les offrandes, les textes dialogués (*frastayo*), etc.

par les textes. Le R. V., I, 25 (3 *b*, 16 *a*), dit que les désirs et les pensées des fidèles vont vers Varuna comme les oiseaux vers leurs nids (*vayô na vasâtîs upa*), comme les vaches vers les *gavyutis*, et au M. x, 80, 6, l'autel est considéré comme portant le *gavyuti d'agni. Agnês gavyutir ghṛtê â nishattâ*, le *gavyuti d'agni* est établi dans la libation de beurre fondu. Pourrait-on dire que le libre espace *d'agni* est établi sur l'autel dans le beurre? Donc *gavyuti* signifie lieu de séjour des bœufs, pâturage, champ, ou même étable, peut-être. La conclusion de ceci est évidemment qu'Ahura Mazda n'est ni le dieu-ciel ni l'époux des eaux célestes.

Le chapitre consacré aux *amesha-çpentas* soulève aussi bien des objections. M. Darmesteter fait de ces esprits des créateurs tout-puissants et omniscients, des égaux, une sorte de dédoublement d'Ahura-Mazda; mais il s'appuie sur des textes qui ne disent rien de semblable. Voici le premier texte : « Nous honorons les amesha-çpentas yôi henti âonhanm dâmananm yat ahurahê mazdao dâtarô » (yesht XIX, 18), c'est-à-dire qui sont des créatures d'Ahura, les *dâtars*. Ce dernier mot peut-il être rendu par créateur? Peut-on être le créateur des créatures d'un autre? Non certainement; et M. Darmesteter, qui donne (indûment il est vrai) à la racine *dhâ* le sens de *rendre, changer en*[1], peut-il repousser ici le seul sens admissible, celui de simples *constituteurs*, *derniers formateurs* d'une chose déjà créée? Pas davantage.

[1] Voy. farg. I, 1.

D'autres textes qualifient les *amesha-çpentas* de *hukhshathra hudhâonhô*, *ahuirya*. M. Darmesteter rend ces qualificatifs par *tout-puissants*, *omniscients*, *souverains maitres* à l'égal d'Ahura; mais cette traduction fait violence au texte. Le préfixe *hu* (= *su*, *εὐ*) marque la bonté de nature et nullement la plénitude de possession; *hukhshathra* est celui dont la puissance est bonne; *hudhâo* est l'être doué d'une bonne science, si toutefois la racine *dâ* (*dhâ*) contient l'idée de savoir. Car, chose curieuse, M. Darmesteter n'admet que ce sens, et Hubschmann pense avoir démontré que la racine *dâ* (savoir) n'existe pas en zend. *Hukhshathra* est si peu *tout-puissant* qu'il est employé au superlatif, même en parlant de Zoroastre, lequel n'est certainement pas l'égal d'Ahura et ne peut être comparé qu'aux autres hommes. *Hukhshathra* désigne donc aussi des humains (voy. XIII, 152; XIX, 79). Tout ceci s'applique également à *hudhaô*, employé de la même manière (voy. yesht XIII, 152, etc.). *Ahuirya* n'est pas non plus celui qui possède la souveraineté à l'égal d'Ahura, car cet adjectif qualifie également et le roi *Vistâçpa* et le guerrier *Karaçna*[1], qui ne peuvent certainement pas prétendre à un tel degré de grandeur. Les *amesha-çpentas* ne sont donc pas ce que M. Darmesteter pense.

Une fois ils reçoivent l'épithète de *mazdaônho* (si toutefois il s'agit d'eux); mais ce n'est point à l'égal d'Ahura-Mazda, pas plus que les *bons* dans la bouche

[1] Voy. yesht XIII, 107.

du peuple chrétien n'égalent le *bon* Dieu. Les *amesha-çpentas* sont des sages, ils ne sont pas le *sage.* Remarquons que nous faisons ici une large concession à M. Darmesteter, car sa traduction nous paraît impossible. *Mazdâonho dûm* ne peut signifier les « Mazdas ont placé »; *dûm* est le représentant de *dhvam*, 2e personne pluriel impératif moy. de *as*, *ah* « être ». Le sens est donc : soyez sachants, et ces mots s'adressent aux auditeurs du poëte[1]; mais les *amesha-çpentas* ne sont pas les égaux d'*Ahura.*

Les chapitres v à ix sont consacrés à la recherche de l'origine des conceptions démonologiques précédemment exposées. Qu'est-ce que cet Ahura-Mazda? D'où provient la notion que s'en firent les auteurs de l'*Avesta?* Question très-intéressante, la plus importante de toutes, en cette matière. La voie à suivre pour arriver à une solution est toute tracée. Il faut chercher d'abord là où se présentent les restes les plus anciens des croyances premières de l'Éran; et si les renseignements puisés à cette source sont jugés insuffisants, il faudra s'adresser à d'autres témoignages.

Roth, le premier, trouva dans le panthéon védique un dieu qui avait des traits frappants de res-

[1] Rien ne permet de rapporter *Mazdaônho* aux *amesha-çpentas*, ni le contexte qui ne parle pas de ces derniers, ni la comparaison d'autres textes, car ce mot n'est employé au pluriel qu'en ce passage, ni la tradition qui applique ceci à Ahura-Mazda. L'étymologie donnée par Justi et admise par M. Darmesteter (*maz* « grand », *dâ* « savoir »), est peu probable. *Mazdâo* correspond au sanscrit *medhâ*, comme *myazda* à *myedha*, comme *dazdi* à *de(d)hi*. *Medhâ* est la sagesse, la prudence, Ahura Mazdâ est *asuró medhâs.*

semblance avec Ahura-Mazda. C'était Varuna, le dieu de l'empyrée, formateur et soutien de l'univers, omniscient, veillant sur le monde, toujours prêt à punir le crime. A. Ludwig, dans un programme de 1875, établit à nouveau ce rapprochement et constata en outre la similitude des couples Ahura-Mithra et Varuna-Mithra. M. Darmesteter reprend ces assimilations et les développe; puis s'emparant de celle qui a été faite dubitativement par Justi entre Varuna, Οὐρανός et le Varena de l'*Avesta*, il la transforme en une équation mathématique. Bien plus, trouvant dans l'*Avesta* deux classes de démons souvent citées, les Vareniens et les Mazaniens, il rapporte le nom des premiers au Varena, aux quatre angles, et affirme que ces dévas sont ceux du ciel, c'est-à-dire ceux qui attaquent le ciel dans l'orage. De tout cela il conclut qu'il y avait dans les croyances originaires des Aryas un dieu réunissant les qualités communes de ses dédoublements, Ahura-Varuna, et que ce Dieu devait s'appeler Varana.

Nous n'avons rien à objecter contre l'identification de l'Ahura primitif et de Varuna, en tant que représentants d'une conception antérieure commune aux races aryaques. Mais il y a dans ces chapitres une lacune regrettable. Nous n'y voyons point signaler la distance immense qui sépare l'Ahura de l'*Avesta* et de Darius de l'antique dieu des Védas. C'était cependant nécessaire pour éviter des confusions dangereuses. Le personnage de Varuna, on le verra plus loin, est loin d'expliquer complétement

celui d'Ahura-Mazda; il faut chercher, pour ce dernier, des causes spéciales de développement qui rendent raison de ces trois notions inconnues aux Védas, l'esprit opposé à la matière, la création et l'ordre moral proprement dit.

Les dieux de l'Inde ne sont point créateurs; ils arrangent, ils forment, ils soutiennent. *Indra* est simplement *viçvakarmâ* (VIII, 87, 2). Il allume le soleil. Il produit la mer en faisant pleuvoir (VIII, 3, 10). Sa grande œuvre est d'avoir étendu la terre (ou de l'avoir remplie de biens), élevé le ciel et soutenu les deux mondes (VI, 17, 7). *Somâ* a donné l'étendue à la terre, la hauteur au ciel; *vidadarnas* (qui procure les flots), il soutient l'atmosphère, *dadhâra antarixam* (VI, 46, 4, 5). La puissance de *Varuna* ne dépasse pas celle d'Indra. Il étend le ciel et la terre et soutient les deux mondes; il fraye la route au soleil et répand les eaux des fleuves (voy. textes cités par M. Darmesteter, p. 46 et 47). On aurait pu ajouter VII, 87, 5 et 88, 1, où il est dit que Varuna a formé le soleil ou la lumière. Mais, est-ce par méprise que M. Darmesteter nous dit que Agni, Somâ, Indra et Varuna ont *créé* le ciel et la terre, alors que les textes auxquels il renvoie disent tout autre chose? Somâ et Indra ont simplement étendu (*tatâna*, *atanôt*) les deux parties du monde (R. V., VIII, 48, 13; X, 111, 5). Agni né dans le ciel a mesuré l'atmosphère et étendu le ciel et la terre comme deux peaux (*animita*, *vyavartayat*). Si tel dieu est qualifié de *janitar*, *divas*, il n'est point pour cela créateur.

Jan « engendrer » ne contient évidemment pas l'idée de création (IX, 96, 5; I, 96, 4; III, 49, 4; X, 121, 9, etc.), et lorsque M. Darmesteter traduit (VII, 87, 2) : entre le ciel et la terre tout est création de Varuna, il se trompe, car le texte porte : Le vent *comme ton souffle*, ô Varuna, a brui comme un bœuf au pâturage; entre le ciel et la terre sont toutes ces *priya dhâma* qui sont à toi (ou de toi). Or *priya dhâma* signifie les demeures de prédilection, demeures originaires, et non créatures. Il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir le lexique de Grassmann (voy. *dhâman* et *priyadhâma;* comp. R. V., I, 140, 1). Est-il besoin de dire que ce sens est le seul qui convienne ici? Le vent est le souffle de Varuna, le siége de ce dieu est dans l'atmosphère; rien de plus concordant. « Le mot *dhâman* est le terme technique pour désigner les œuvres de Varuna, » dit M. Darmesteter. Non, ce mot désigne les lois de ce Dieu et non ses œuvres. Tous les interprètes sont d'accord là-dessus; Roth et Grassmann ne reconnaissent à *dhâman*, en aucun cas, le sens de création. Mais peut-être nous apporte-t-on ici quelque argument nouveau. Nullement, rien que des assertions sans preuves ni motifs; et quelques pages plus haut on nous disait, avec raison, que la philosophie des Védas est au fond le panthéisme qui exclut la création. La contradiction saute aux yeux. Varuna n'est donc pas vraiment créateur.

A côté de cette question vient s'en poser une autre que nous nous bornerons à signaler en passant : c'est celle de la lutte du culte d'Indra contre celui de

Varuna, lutte persistante et vive dans laquelle ce dernier succomba. On trouverait là probablement l'explication d'un fait incompréhensible jusqu'ici, de cette transformation du mot *asura* qui, d'une qualification des dieux et du maître de l'Olympe, fit un titre d'esprits pervers. Varuna était l'Asura suprême, l'Asura par excellence; les adorateurs d'Indra, ayant vaincu le dieu antique, maudirent son nom et en firent une dénomination de mauvais génies. Cette lutte de culte à culte donne à ce problème une solution beaucoup plus satisfaisante que l'éternel mythe de l'orage qui, selon certains systèmes, fournit réponse à tout.

La thèse de Ludwig concernant Ahura, Varuna et Mithra paraît solidement établie. M. Darmesteter a eu raison de l'admettre; mais il aurait dû, puisqu'il se plaçait sur le terrain éranien, indiquer les caractères qui distinguent les deux Mithras.

L'assimilation de Varuna à *Οὐρανός* a déjà été faite plus d'une fois; par Curtius, entre autres, à qui sont empruntés les trois rapprochements que nous trouvons ici, rapprochements contestables[1], il est vrai, mais meilleurs que le quatrième que nous y voyons ajouter. Celui-ci, en effet, confond la recherche d'une racine aryaque avec celle de la correspondance entre

[1] Il est bien difficile de rapporter à une même racine *οὖρος*, vent favorable, et *vâta* « vent »; c'est *ἄημι* qui représente *vâ*. Dans *οὖρος* le *ρ* est peut-être radical; d'ailleurs le sens fondamental du mot est dans l'idée du vent en tant que favorable à la navigation, non en tant qu'agitant l'air.

les lois phoniques des deux branches de la famille. C'est là une erreur grave. L'allemand ne peut servir d'intermédiaire direct entre le grec et le sanscrit; les lois de correspondance de ces deux langues sont indépendantes de la phonétique germanique.

S'il y a lieu d'admettre la première partie de l'équation (Varuna = Οὐρανός), il n'en est pas de même de la seconde concernant Varena. Le texte de l'*Avesta*, d'abord, s'oppose à son assimilation à Varuna (= Οὐρανός). Nulle part le Varena n'est décrit avec des caractères qui le rapprochent du ciel. Au yesht v, 33, il est pris comme nom commun et employé au pluriel. Ce n'est point d'ailleurs dans le Varena qu'a lieu la lutte entre Thraetaona et Azhi Dahàska. Ce n'est point lui que ce monstre attaque : c'est la terre aux sept Kashvars qu'il veut dépeupler; c'est la sainteté des lieux terrestres qu'il veut anéantir[1]. Si Thraetaona sacrifie dans Varena, Azhi le fait ailleurs et le combat n'y est point livré. Mais ceci n'est rien encore. Un motif tout-puissant interdit le rapprochement proposé : c'est que les lois de la linguistique s'y opposent formellement. Comme le remarque Spiegel, Varena ne peut donner *Varuna* en sanscrit. *Are* zend correspond à *ṛ* sanscrit et à ses développements *ar*, *ir*, *ra*, etc.; le *e* n'est pas radical. M. Darmesteter croit avoir trouvé *un* exemple du contraire dans le mot *darena* qu'il assimile à *dharuna*. Cela ne se peut. Il y a deux *darena* dans l'*Avesta* :

[1] Voy. yesht v, 30; xv, 20.

de tous deux le sens est inconnu et ne peut être déterminé sûrement. Mais en tout cas l'un égale *dirna;* l'autre *dharna* (d'où *dharnasa*, *dharni*). Aucun ne peut égaler *dharuna.* Avec cette assimilation fausse tombe tout le système. Il ne serait pas même nécessaire de discuter l'explication donnée au mot *varenya*[1]; touchons-y cependant en passant. Les *démons célestes* pour : *les démons qui attaquent le ciel*, c'est là une expression trop bizarre, trop insolite pour pouvoir être admise sans indices. On allègue, il est vrai, le nom du démon *svarbhânu*[2], qui offusque le soleil. Mais ce nom n'est qu'un trompe-l'œil. Svarbhânu est ainsi appelé parce qu'il est un *asura*, c'est-à-dire un dieu transformé en démon (par les partisans d'Indra probablement), et qu'il a reçu ce nom dans son premier état. Le *Mahâbharata* contient encore des souvenirs de son histoire et de sa déchéance. Le texte de l'*Avesta* et la tradition tout entière sont également contraires à cette explication. Il n'est pas une phrase, pas un mot qui permette de rapporter Varenya à Varena. Les Dévas véréniens sont presque constamment unis à une autre classe de mauvais esprits, nommés Mazaniens; on ne peut les séparer dans l'explication. Or les Mazaniens n'ont évidemment aucun rapport avec le Varena ou le ciel. Ce ne sont pas les Dévas seuls qui sont appelés varéniens : ce mot est parfois opposé à Déva (*vipvananm daevananm*,

[1] *Varenya* devrait correspondre à *varuṇya*, ce qui est moins possible encore que *Varena* = *Varuna.*

[2] Lumière du soleil.

varenyananm ca druatanm[1], Yaç., XXVII, 2). Le yesht XIII, 71 dit que les Fravashis protégent les chefs des nations contre l'esprit de mensonge, contre la perversité varénienne. Serait-ce contre la perversité des démons qui attaquent le ciel et dont l'*Avesta* ne soupçonne pas l'existence? La tradition a pour *varenya* un sens et une étymologie qui concordent parfaitement avec les lois de la langue comme avec les textes. Si la Druje mensongère représente la fourberie, le dol si sévèrement défendu par la loi sainte, le *Déva varénien* est celui de la luxure, également réprouvée par la même loi. C'est pourquoi le *Yaçna*, XXVII, les unit. Certes, nous n'attachons pas une importance exagérée à ces explications; mais n'est-il pas étrange que l'on ne veuille s'appuyer que sur une similitude apparente de sons et de lettres, sans tenir compte ici d'aucun monument de la langue, ni du témoignage d'une tradition constante, ni enfin des principes scientifiques les plus sûrs?

De Varuna, M. Darmesteter passe aux Âdityas. Reprenant un rapprochement fait par Roth, il va plus loin et en fait les mêmes êtres que les *amesha-çpentas*, identiques à Varuna comme les génies éraniens à Ahura-Mazda. On a vu ce qu'il faut penser de ces derniers; ici le même principe conduit aux mêmes erreurs. Les *amesha-çpentas* ne sont point sem-

[1] De tous les Dévas et des méchants voréniens. Les Dévas voréniens sont les démons de la luxure comme les Drujes sont ceux du mensonge. *Vara* en sanscrit signifie aussi parfois libertin; la racine en est *var* « désirer, aimer, etc. ».

blables aux *âdityas;* ni leurs noms ni leurs fonctions ne concordent en quoi que ce soit. M. Darmesteter ne pourrait le nier sans se contredire d'une manière flagrante. Ici il reconnaît que les *âdityas* sont des figures diverses de la lumière. Dans un précédent ouvrage il nous a dit que Haurvatât et Ameretât étaient à l'origine des personnifications de la santé et du non-mourir, lesquelles n'ont certes que des rapports bien indirects et lointains avec la lumière. A ceux-ci viennent se joindre *çpentâ-armaiti* « la terre » et trois autres génies dont les dénominations ne rappellent en rien des phénomènes lumineux. D'autre part, l'Inde range parmi les *âdityas* Mithra, Aryaman, le Soleil, voire même l'Aurore, qui sont exclus du groupe des *amesha-çpentas*, et Indra que l'Éran ne connaît point. Dans les gâthâs, les noms des *amesha-çpentas* ne désignent généralement que des conceptions abstraites; Vohumanô semble être déjà en un passage le génie des troupeaux. Les *amesha-çpentas* sont fils et créatures d'Ahura-Mazda, les *âdityas* sont fils d'Aditi, conception extra-éranique. Enfin, la première formation du groupe des *âdityas* date de la période anté-védique, celle des *amesha-çpentas* est posterieure à la composition des parties les plus anciennes de l'*Avesta.* Les gàthâs, les yeshts et les hâs antiques les ignorent[1]. Dans les gâthâs,

[1] Les gâthâs et le *Yaçna haptan hâiti* sont vierges de ce nom ; il ne paraît que dans l'en-tête, de composition postérieure, et dans le hâ 42 (du *Vendidâd-Sâdé*), lequel est écrit non dans le dialecte des gâthâs, mais dans un langage qui l'imite très-mal. Les *çpenteng-ame-*

ce sont encore des conceptions abstraites, des notions théologiques, commençant à peine à prendre corps et vie. Ce dernier trait, soit-il dit en passant, nous prouvera combien est fragile la théorie de M. Darmesteter prétendant que le nombre des *amesha-çpentas* était déterminé avant que les Éraniens eussent pourvu chaque place d'un titulaire; que ce nombre était un chiffre mythique fixé à l'avance, attendant la création de génies en quantité correspondante. C'est le contraire qui est vrai. Vohûmanò, Ashavahista, Xathra-vairya, Armaiti, Haurvatât et Ameretât étaient connus et nommés des Mazdéens longtemps avant que ces derniers eussent pensé à en faire le groupe des saints immortels. Voilà donc ce que sont les *âdityas* védiques et avestiques. Deux groupes qui n'ont de commun ni l'origine, ni la date, ni le nom général, ni le caractère, qui, de plus, sont composés de personnages d'une nature essentiellement différente, différents également de nom, de fonctions et de rang. Ces deux groupes sont, il faut bien en convenir, d'étranges équivalents. Nous avons donc droit de conclure qu'ils ne le sont en aucune façon.

sheng du hà XXXIX, 8 ne sont point les génies en question, mais les saints et les saintes de la loi. Il suffit de lire le texte pour s'en convaincre : « Nous honorons les âmes des hommes et des femmes justes nés et à naître, qui ont lutté, luttent ou lutteront (pour la loi). Nous honorons les bons et les bonnes, *çpenteng, amesheng*, ceux qui sont unis avec Vohumanò et celles qui le sont aussi. » Chose remarquable, les *amesha-çpentas* ne sont cités, au yesht de Mithra, que dans des passages où l'interpolation se témoigne par le trouble du rhythme. Voy. yesht x, 51, 90, 139.

Une seule chose leur est commune : c'est la notion vague de génies d'un ordre spécial, et quelques épithètes telles que sages, puissants, etc., qui s'appliquent à tous les génies d'un rang supérieur, quels qu'ils soient.

Mais ne nous perdons point dans les détails; ils nous entraîneraient trop loin. Certes, nous aurions bien d'autres taches à signaler; *thris*, par exemple, rendu par en *trois pas*, et autres interprétations faisant violence au texte. Mais ces fautes peuvent échapper à tous, et ici elles n'ont guère d'influence sur l'ensemble. Passons et poursuivons, en nous bornant désormais à envisager les grandes lignes du système. Elles nous donneront suffisante besogne. Nous ne pouvons cependant terminer cette première partie de notre travail sans appeler l'attention de nos lecteurs sur une distinction dont l'importance n'échappera à personne, bien que l'auteur de l'ouvrage que nous analysons semble la perdre entièrement de vue.

Autre chose est chercher l'origine d'une expression ou d'une idée; autre chose, déterminer le sens, la valeur qu'elles ont dans un livre, en un temps donné. La mission de l'interprète de l'*Avesta* n'est point celle du chercheur d'origine. Le premier doit donner aux mots la même acception que les auteurs du livre, quelque différente qu'elle soit de la signification primitive. Un exemple fera toucher la chose du doigt. Le mot homérique *δάϊος* est le védique *dasyus*. Les *δάϊοι* sont-ils pour cela des démons de l'atmosphère? et que dirait-on du traducteur qui introduirait

ces derniers dans l'*Iliade*? Admettons pour un instant que *Varenya* ait eu, en son temps, le sens qu'on lui assigne; le traducteur pourra-t-il tenir compte de ce sens, s'il était changé à l'époque de la composition de l'*Avesta* ou des yeshts? Et comment s'assurera-t-il du fait s'il s'arrête au seul aspect extérieur du mot? L'*Avesta* parle une fois des eaux *agenyâs*. La forme de ce mot rappelle l'*agni* védique. Justi indique ce rapprochement en faisant toutes ses réserves, car rien ne permet de déterminer le sens véritable. Le contexte et la tradition s'y opposent; tout correspondant védique fait défaut. Le mot *agni* est étranger au vocabulaire zend; s'il y a existé, il a dû se perdre longtemps avant la composition du *Yaçna*. Il est donc évident qu'à cette dernière époque *agenya* avait pris une nouvelle signification, si jamais le mot *agni* lui a donné naissance[1]. Mais tout cela n'arrête point M. Darmesteter : il affirme que l'auteur du hâ XXXVIII veut invoquer les eaux qui contiennent cet *agni* dont il ne soupçonne pas l'existence. Quelle figure ferait au milieu du *Yaçna* cette expression : « Nous honorons les eaux dans lesquelles est *agni* »? Quel *agni* ? L'*Avesta* n'en connaît point.

On voit à quelle confusion conduit un pareil système, et quelle singulière interprétation il engendrerait. Ne tenir compte ni des textes ni des temps, n'est-ce point s'exposer à commettre le même anachronisme que ferait un interprète moderne s'il voulait expli-

[1] Dans *agenya*, le *e* est très-probablement organique et originaire, tout comme dans *gena* (cp. γυνή, *gino*, etc.) et dans *ghena* (de *ghan*).

quer la *missa* comme le renvoi des fidèles, et nos grenadiers comme des soldats armés de projectiles fulminants? Procédant de la sorte, on pourrait avoir à la fois et une étymologie vraie et une interprétation des plus fausses. Ce serait bien probablement le cas du traducteur qui introduirait le dieu *Agni* dans l'*Avesta*.

Résumons maintenant les conclusions de ce premier examen. Ni l'Asha, ni les *amesha-çpentas*, ni Ahura-Mazda ni le Varena ne sont ce que l'on dit. L'Asha de l'*Avesta* est une sainteté à la fois théologique et morale; les *amesha-çpentas* ne sont ni les égaux d'Ahura ni les représentants des *âdityas*. Ahura-Mazda, bien que semblable à Varuna, à l'origine, s'est élevé à un degré de hauteur qui en fait un dieu nouveau, de même que le développement de la morale a fait de l'Asha une conception nouvelle.

乾隆征緬甸記

HISTOIRE
DE
LA CONQUÊTE DE LA BIRMANIE
PAR LES CHINOIS,
SOUS LE RÈGNE DE TÇ'IENN LONG̃ (KHIEN LONG);

TRADUITE DU CHINOIS

PAR

M. CAMILLE IMBAULT-HUART.

INTRODUCTION.

Le fragment dont nous offrons plus loin la traduction au public est extrait du 聖武記 *Cheng̃ vou tçi*, ou Histoire des guerres impériales[1], le plus remarquable de tous les ou-

[1] Le mot *cheng̃*, que les sinologues traduisent toujours par *saint*, et que les missionnaires ont choisi, avec raison d'ailleurs, pour désigner les saints de la religion catholique, a une signification beaucoup plus étendue; il implique, disait avec raison M. Callery, un homme supérieur, non-seulement par ses vertus morales, mais encore et surtout par ses facultés intellectuelles. Tel est le sens que le mot *cheng̃* a dans les classiques; on peut alors le traduire, faute d'un mot plus précis qui manque dans notre langue, par *homme parfait*. De plus, à cause de cette idée de supériorité morale et intellectuelle,

vrages publiés sur l'histoire de la Chine durant les règnes des quatre premiers empereurs de la dynastie des 清 Ts'ing, actuellement régnante en Chine. Le *Cheng vou tçi* est dû au pinceau du célèbre 魏源 Oueï Yuann, du district de 邵陽 Chao yang, dont tous les sinologues connaissent le grand ouvrage de géographie historique publié sous le titre de 海國圖志 *'Haï kouo t'ou tché*, ou Description des pays maritimes [1].

Lors de la composition de son histoire, Oueï Yuann était 內閣中書舍人 secrétaire du conseil des ministres, et cette position lui permit, dit-il dans sa préface, « d'emprunter et de parcourir les documents renfermés dans le Bureau des historiographes et les Archives secrètes, les papiers et mémoires privés de hauts fonctionnaires. » Il consulta de plus, ajoute-t-il, les vieillards qui avaient été témoins

il est appliqué soit à l'empereur lui-même, soit à ce qui lui appartient ou en provient. Dans ce cas, on ne peut le traduire, suivant les circonstances, que par empereur ou impérial; car si, par exemple, on le rendait par *saint* dans les expressions 乞聖鑒 *prier Sa Majesté de regarder*, et 聖恩 *bienfaits de l'Empereur*, et autres du même genre que l'on rencontre constamment dans les documents officiels, l'on ne serait pas compris. Aussi traduisons-nous *cheng vou tçi* par *Histoire des guerres impériales*, certains souverains mandchoux ayant dirigé eux-mêmes les opérations militaires, et non par *Histoire des guerres saintes*, ce qui n'aurait aucun sens.

[1] On peut consulter sur cet ouvrage une notice de M. G. Pauthier, insérée dans les *Annales de philosophie chrétienne* (juillet 1869). M. Bretschneider a dit du *'Haï kouo t'ou tché*: « Its value consists only in the large extent of his (Oueï Yuann) compilation, but the personal view of the author is of little merit, and his identifications are most completely arbitrary » (*On the knowledge possessed by the ancient Chinese of the Arabs*). Voyez également A. Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 53.

des événements du siècle passé[1]. Son ouvrage ne renferme donc que les faits les plus authentiques et les plus dignes de foi ; c'est là son principal mérite à nos yeux, mais ce n'est pas le seul.

Le *Cheng̃ vou tçi*, en effet, composé dans le genre historique 紀事本末, nous offre un exemple de l'histoire chinoise écrite, non pas seulement *ad narrandum*, mais aussi *ad probandum*. L'auteur, soit dans le cours de la narration, soit à la fin de ses récits, discute des points d'histoire et de géographie, et, tout en racontant les événements, en examine les effets et en recherche les causes.

Quant au style de Oueï Yuann, toujours simple et noble comme l'exige l'histoire, il est souvent concis, mais ne laisse pas d'être clair dans sa concision même. Loin de rechercher ces expressions affectées, ces tournures amphibologiques dont certains historiens de l'antiquité ont fait abus, notre auteur écrit sans prétention ; il ne vise qu'à être naturel et précis ; son but est d'être compris de tous. Parfois, cependant, il se laisse aller à semer çà et là quelques-unes de ces 典故 allusions historiques que les lettrés aiment si fort à citer pour faire briller leur savoir ou mettre à l'épreuve celui de leur lecteur ; et encore n'use-t-il de ce genre de beautés, apanage ordinaire de la poésie et de la littérature légère, qu'avec une réserve et une sobriété extrêmes. Ces allusions, véritables récifs contre lesquels les connaissances du sinologue peu aguerri viennent souvent se briser, ne sont heureusement plus des obstacles insurmontables, grâce aux secours de toutes sortes dont on dispose à présent à Paris ; et l'on n'est plus en droit de les appeler, comme le faisait l'illustre Abel Rémusat, *un ingénieux galimatias*. Nous avons pu découvrir l'origine de ces *énigmes* et les faits qui y ont donné lieu, mais nous n'avons

[1] 得借觀史館秘閣官書及士大夫私家著述故老傳說。

pas cru devoir les expliquer en notes : nous les avons rendus par des équivalents. L'allusion renfermée dans la dernière phrase du fragment que nous avons traduit, et la note qui l'explique, peuvent donner une idée de ce genre de difficultés.

Le *Cheng̃ vou tçi*, bien que connu depuis longtemps des sinologues, notamment par une notice du *Chinese Repository* et une note de M. Frédérick Mayers[1], n'a pas trouvé jusqu'ici de traducteur, et aucun des récits qu'il renferme n'a encore passé, croyons-nous, dans une langue européenne. Nous en avons extrait plusieurs morceaux qui, si celui-ci est accueilli avec bienveillance, comme nous l'espérons, seront livrés à la publicité.

L'ouvrage de Oueï Yuann a eu un grand nombre d'éditions depuis la première qui a paru en 1842; notre traduction a été faite sur un exemplaire de l'édition de 1844 que possède la bibliothèque de l'École spéciale des langues orientales, et qui est peut-être le seul existant actuellement en France[2].

Nous devons en terminant dire un mot du système de transcription que nous avons suivi; nous avons écrit les mots chinois absolument comme on doit les prononcer dans le 官話 *Kouann ʿhoua* (langue commune) de 北

[1] *Illustrations of the Lamaist system in Tibet, appendix A* (*Journal of the Roy. Asiat. Soc. of Great Brit. and Ireland; July 1869*).

[2] Voici la table sommaire des matières contenues dans l'ouvrage: Livre I: Conquête de la Chine par les Mandchoux; livre II: Révolte de Ou Sann-koueï et autres sous K'ang̃ chi (Khang hi); livre III: Soumission des tribus mongoles et des Dsongars sous K'ang̃ chi; des Éleutes sous Yong̃ tcheng̃; livre IV: Guerre contre les Éleutes et les Mahométans de l'Ili sous Tç'ienn long̃ (Khien long̃) et Tao kouang̃; livre V: Affaires du Tibet; conquête du Népal; livre VI: Conquête de la Corée sous K'ang̃ chi, de la Birmanie et de l'Annam sous Tç'ienn long̃; livre VII: Guerres contre les Miao tseu; livre VIII: Expéditions contre Formose sous K'ang̃ chi et Tç'ienn long̃; livres IX et X: Révoltes intérieures sous Tçia tç'ing̃ (Kia king̃); livres XI à XIV: Reflexions sur l'art militaire.

京 *Peï tçinĝ* (Péking), de telle sorte que les personnes même étrangères à la sinologie prononceront les mots chinois comme un natif de la capitale de la Chine, si elles ont soin d'aspirer la consonne *h* devant *a*, *e*, *o*, de placer une aspiration gutturale après *k*, *tç*, *ts*, *t*, *tch*, *p*, toutes les fois que ces consonnes sont suivies du signe conventionnel ʿ, et de prononcer la nasale *ng* comme dans le mot français *long*. Ce système de transcription, rigoureusement basé sur les règles de la prononciation française, n'est d'ailleurs pas nouveau, et diffère peu de celui que M. le comte Kleczkowski a adopté dans son cours de langue chinoise [1].

乾隆征緬甸記

La frontière de la province de 滇 Tienn [2] est formée, au sud-ouest, par les départements de 大理 Ta li, 麗江 Li tçianĝ, 永昌 Yonĝ

[1] Au système de M. le comte Kleczkowski, nous avons fait les modifications suivantes : le *k* devant *i* se prononçant mouillé à Pékinĝ, mais pas tout à fait comme *ts* (nuance que les oreilles exercées peuvent seules saisir), sera toujours écrit *tç*; le signe conventionnel ʿ indiquera toujours l'aspiration gutturale; *ng* final sera surmonté d'un ˜ pour indiquer la nasalité. Prenons la liberté de recommander ici, aussi bien à ceux qui veulent s'occuper de chinois qu'aux philologues, l'ouvrage de M. Kleczkowski (*Cours graduel et pratique de langue chinoise*, vol. I, 1876), dans lequel les sons chinois sont transcrits, pour la première fois dans un ouvrage français, comme on doit les prononcer, et dont la partie française du premier volume est peut-être ce qui a été écrit de plus simple et de plus clair sur la nature de la langue chinoise.

[2] Nom classique de la province du 雲南 Yunn nann.

tch'angַ, et par l'arrondissement de 騰越 T'enǵ-yué; et, tout à fait au sud, par les départements de 順寧 Chouenn ning̃, 普洱 P'ou eul, 元江 Yuann tçiang̃. Cette contrée, qui a une étendue de quatre cents lieues[1], et est limitrophe du 緬甸 Mienn tienn (l'empire Birman)[2], a pour portes les deux passes de 虎踞 'Hou tçiu et de 天馬 T'ienn ma, situées dans le département de Yong̃ tch'ang̃.

Le grand 金沙江 Tçinn cha tçiang̃ (Iraouady)[3], qui sort du Tibet, traverse l'empire bir-

[1] Nous n'entendrons parler dans le cours de notre traduction que des lieues françaises. Dix 里 *li* ou lieues chinoises valent une de nos lieues.

[2] Le nom de *Mienn* donné à la Birmanie par les Chinois est sans doute la transcription phonétique de la première syllabe du nom indigène Myanma; mais les auteurs chinois en ont donné une explication plus fantaisiste d'après le sens de *long et mince fil de soie* qu'a le mot chinois. « Il vient de ce que les montagnes et cours d'eau de ce pays s'étendent en longueur et que les routes en sont droites. » Voyez le 皇明大事記 *'Houang̃ ming̃ ta chè tçi*, Histoire des grands événements de la dynastie des Ming̃, par 朱國禎 Tchou Kouo-tcheng̃, livre XVIII, p. 25, et le 瀛環志略 *Yng̃ 'houann tché lio*, Geographie generale, de 徐繼畬 Siu Tçi-yu, l. I, p. 32.

[3] Les Chinois donnent à l'Iraouady le nom de grand Tçinn cha çiang̃ (fleuve au sable d'or) par opposition au petit Tçinn cha tçiang̃, nom que porte le 洋子江 Yang̃ tseu tçiang̃ dans son cours supérieur. La question des sources, encore inconnues d'ailleurs, de

man et va se jeter dans la mer du sud; on a dit que ce fleuve était le 黑水 Heï choueï (eau noire), dont il est parlé dans le 禹貢 Yu kong[1].

ce grand fleuve de l'Indo Chine a soulevé, il y a presque un demi-siècle, une polémique qui, suivant l'expression du colonel Yule, dégénéra en dispute nationale, les Français (dans la personne de Klaproth qui s'appuyait sur les géographes chinois) tenant pour l'identité de l'Iraouady avec le Yarou Dzang botchou, grand fleuve du Tibet dont on ne connait pas le cours inférieur, les Anglais soutenant que le Brahmapoutre et le Dzang bo ne formaient qu'un seul et même fleuve. Si depuis cette époque la question n'a pas encore été tranchée d'une façon certaine, elle a du moins fait un grand pas: les nombreux voyageurs qui ont été à Bamô (le colonel Hannay, les docteurs Bayfield, Griffith, etc.) y ont trouvé le volume des eaux de l'Iraouady si peu considérable qu'il paraît inadmissible que le grand fleuve de l'Indo-Chine soit la continuation du Dzang bo. Le Dihong (nom donné par les indigènes au cours supérieur du Brahmapoutre dans le haut Assam), dont le volume d'eau est relativement considérable, paraît être la partie inférieure du Dzang bo; toutefois, il n'est pas encore suffisamment connu pour qu'on puisse affirmer l'identité des deux fleuves. Tout récemment, au congrès de la *British Association* à Plymouth, le lieutenant supérieur Godwin Austen niait cette identité, et affirmait que le cours inférieur du Dzang bo était le Soubandjiri, vaste torrent qui abandonne les gorges de l'Himalaya pour les plaines de l'Assam, à 110 kilomètres environ au sud-ouest du Dihong, et qui est la plus considérable des branches du Brahmapoutre. (Voyez Klaproth, *Essai sur le Brahmapoutre;* De Mazure, *Memorandum on the countries between Thibet, Yunnan and Birmah, with notes by* Lt. col. Yule (*Journ. of the As. Soc. of Bengal,* 1861, p. 367-383); Anderson, *The Irawaddy and its sources.* (*Journ. of the Geogr. Soc. of London,* 1870, p. 286); Schlagintweit, *Reisen in Indien und Hoch-Asien,* t. I, p. 470; le *Bullet. de la Soc. de géogr. de Paris,* sept. 1876, et le *Globus,* janvier 1878.)

[1] Voyez le 書經 Chou tçing, Livre des Annales, livre de Chia 禹貢下 2e part. du chapitre Yu kong (tributs de Yu). Les commentateurs chinois ont aussi cherché à identifier le Heï choueï

Du temps des 漢 'Hann, l'empire birman fut connu sous le nom de 朱波 Tchou po; du temps des 唐 T'anḡ, sous celui de royaume de 驃 P'iao[1]. Au commencement des 明 Minḡ, il forma un 宣慰司 Chuann oueï sseu (grande division administrative)[2].

Vers le milieu des années 萬歷 Ouann li[3], l'em-

avec le Mekong qui, sous le nom de 瀾滄江 Lann ts'anḡ tçianḡ, traverse le Yunn nann. Voyez aussi Legge, *Chinese classics*, vol. III, part. I, p. 133. Le 'Heï choueï pourrait tout aussi bien être le Salouen (潞江 Lou tçianḡ des Chinois) dont le cours supérieur porte encore aujourd'hui le nom mongol de K'ara ousou, eau noire.

[1] « La Birmanie fut connue dans l'antiquité sous le nom de Tchou po; du temps des 'Hann (202 avant J. C. à 263 après J. C.) sous celui de 撣 T'ann; du temps des T'anḡ (618-907) sous celui de P'iao; depuis la dynastie des 宋 Sonḡ (960-1279), durant le règne de laquelle elle commença à avoir des relations avec la Chine, elle fut connue sous le nom de Mienn. » Voyez le *'Houanḡ minḡ ta ché tçi*, déjà cité, livre XVIII, p. 25, et le 明史 *Minḡ ché*, Annales des Minḡ, par 張廷玉 Tchanḡ T'inḡ-yu, livre CCCXV.

[2] Au commencement de la dynastie des Minḡ, qui régna sur la Chine de 1368 à 1644, la contrée au sud de la province du Yunn nann était divisée en six chuann oueï sseu; en voici les noms : Tch'oli, Mou panḡ; Menḡ yanḡ; Mienn; Lao tchoua; Ta kou la; voyez le 廣輿記 *Kouanḡ yu tçi*, Mémoires géographiques, de 陸應陽 Lou Ynḡ-yanḡ, livre XXI, et le 大明一統志 *Ta minḡ y t'onḡ tché*, Statuts de la dynastie des Minḡ, livre LXXXVII. Le nombre de ces chuann oueï sseu fut plus tard porté à dix.

[3] Vers 1600.

pereur T'i joueï réunit toutes les tribus birmanes sous sa domination et soumit les principautés[1] de Moupañg, Mann mo[2] (Bamô) Loñg tchéou (Mowun), Ts'ienn yaï, Meñg mi; il n'y eut que celle de Meñg yañg qui résista avec succès et ne fut réduite qu'après avoir battu plusieurs fois les Birmans. Dans la suite, l'empereur T'i joueï envoya en Chine une lettre écrite sur des feuilles de l'arbre 貝 peï, dans laquelle il se donnait le titre de « Seigneur de l'éléphant blanc et du pavillon doré du sud-ouest »[3]. Les États de 南 掌

[1] L'expression 土 司, que nous traduisons par principauté, désigne de petits États indépendants, autonomes, très-nombreux sur les frontières sud et sud-ouest de la Chine.

[2] Les Siamois prononcent Mann mo le nom de la ville de Bamô, située au confluent du Tapiñg avec l'Iraouady; ce sont eux sans doute qui ont introduit ce nom en Chine. Nous ferons observer ici que si la plupart des noms birmans, plus ou moins défigurés par notre auteur, n'ont pas été identifiés, c'est qu'il faudrait pour pouvoir le faire une connaissance de la géographie ancienne et moderne et de l'histoire de l'Indo-Chine plus complète que celle que nous en avons.

[3] On sait que les populations de l'Indo-Chine considèrent l'éléphant blanc comme une divinité. Suivant les Siamois, cet animal est animé par un héros ou grand roi qui deviendra un jour un Bouddha, et porte bonheur au pays qui le possède. (Pallegoix, *Descript. du royaume Thaï ou Siam*, t. I, p. 152.) « The anxiety to be master of a white elephant arises from the idea of the Burmese, which attache to these animals some supernatural excellency which is communicated to their persons. Hence do the kings or princes, who may have one, esteem themselves most happy, as thus they are made powerful and invincible; and the country when one may be found is thought rich and not liable to change. The Burmese kings have therefore been ever solicitous for the possession of one of these animals, and consider it as their chiefest honour to be called lord of the white elephant. » (*Descript. of the Burmese empire*, by father San Ger-

Nann tchanğ (Laos), de 暹羅 Sienn lo (Siam), de 景邁 Tçinğ maï[1], de 古剌 Kou la, lui résistèrent seuls. Plus tard, 劉綖 Léou Yenn et 鄧子龍 Tenğ Tseu-lonğ défirent l'empereur Ynğ li, s'emparèrent d'Ava et soumirent le pays tout entier[2].

陳用賓 Tch'enn Yonğ-pinn, gouverneur de la province du 雲南 Yunn nann (sous les Minğ), conclut une alliance avec le royaume de Siam pour

mano, *translated of his ms.*, by W. Tandy, Rome, 1838.) Malgré l'affirmation d'un grand nombre de voyageurs, on a prétendu qu'il n'existait pas d'éléphant blanc; le comte de Beauvoir, qui a vu l'un de ces animaux sacrés à Bangkok, nous dit dans sa relation (*Java, Siam, Canton*) : « Sa peau est un peu plus grise et d'une nuance plus blanchâtre que celle du commun des éléphants. Ce sont seulement ses yeux entièrement blancs qui l'ont désigné à tant d'honneurs et à une si servile vénération. En cela le dieu est albinos, qualité très-rare. »

[1] Tçinğ maï, le Zimmè des Birmans, est la capitale de l'état Lao appelé 八百媳婦國 Pa paï si fou kouo par les Chinois; suivant les auteurs chinois, le nom de ce pays, qui signifie royaume des huit cents femmes, viendrait de ce que le roi avait un tel nombre d'épouses, à chacune desquelles il donnait un apanage. (Voyez le *'Houanğ minğ ta ché tçi*, livre XVIII, p. 4. Voyez aussi Pauthier, *Marco Paulo*, p. 424, et les *Mémoires sur les Chinois*, t. XIV, p. 293.) Il est plus probable que ce nom est tout simplement la transcription phonétique de quelque mot indigène. Suivant l'identification proposée par M. Pauthier, ce pays serait le Caugigou de Marco Paulo. (Voyez *Marco Polo*, édit. de Pauthier, p. 424; édit. de Yule, 2e édit., t. II, p. 101.)

[2] Sur cette guerre, voyez le *'Houanğ minğ ta ché tçi*, livre XVIII, p. 25 à 37.

que celui-ci attaquât la Birmanie de concert avec la Chine. Les troupes des deux pays ravagèrent plusieurs fois la Birmanie[1]; cette dernière n'osa plus attaquer la Chine, mais n'en continua pas moins à être le plus orgueilleux de tous les États (de l'Indo-Chine). Elle était en guerre depuis des siècles avec le royaume de Siam, Koula et Tçing maï; aussi, quand les officiers de l'empereur 永歷 Yong li des Ming, lors de la fuite de leur souverain en Birmanie[2], se furent dispersés dans divers pays, deux d'entre eux, 馬九功 Ma Tçiéou-kong, qui avait réuni à Kou la trois mille hommes, et 江國泰 Tçiang Kouo-t'aï, qui avait épousé une fille du roi de Siam, s'entendirent avec 李定國 Li Ting-kouo, alors à Meng kenn en Birmanie, pour attaquer ensemble ce pays. Mais les troupes des Ts'ing s'étant emparées de Yong li à Ava[3], Li Ting-

[1] Voyez le *'Houang ming ta ché tçi*, loco citato.

[2] Yong li, prince de Koueï, considéré par certains historiens comme le dernier empereur de la dynastie des Ming, s'enfuit en Birmanie lorsqu'il vit les Mandchoux maîtres de l'empire (1651). Voyez *Hist. gén. de la Chine* du P. de Maillac, t. XI, p. 36.

[3] Voici comment ce fait est raconté dans le 東華錄 *Tong 'houa lou*, Histoire contemporaine de la Chine, de 蔣良騏 Tsiang Léang-tç'i, livre VI, p. 9 : « Le 2e mois (mars), 吳三桂 Ou Sann-koueï et 愛星阿 Aïsinga reçurent l'ordre d'aller conquérir la Birmanie. Ils s'avancèrent par deux routes différentes et opérèrent leur jonction à Mou pang la 18e année 順治 Chouenn

kouo se tua de désespoir, et les armées de Siam et de Koula, perdant toute espérance, revinrent dans leur pays. La Birmanie, se prévalant du service qu'elle avait rendu à la Chine en lui livrant Yonḡ li, n'en méprisa que davantage les États voisins, et, se considérant comme le plus grand empire du sud-ouest, n'offrit pas tribut à la Chine.

La neuvième année 雍正 Yonḡ tchenḡ (1731), un ambassadeur du pays de Tçinḡ maï vint à P'ou eul offrir tribut à la Chine et demander qu'on voulût bien traiter son pays sur le même pied que ceux de Laos et de Siam; mais 鄂爾泰 Oeult'aï, vice-

tché (1661). Le prince rebelle 普 P'ou et 李定國 Li Tinḡ-kouo s'enfuirent à Tçinḡ sienn; le prince rebelle 鞏昌 Konḡ tch'anḡ et 白文選 Po Ouenn-chuann voulurent défendre en se retirant le fleuve Si po; mais au moment où les troupes chinoises allaient traverser ce fleuve sur des radeaux, Po Ouenn-chuann s'enfuit à Tch'a chann; poursuivi jusqu'à Menḡ yanḡ par le colonel 馬寧 Ma Ninḡ, il fit sa soumission. Ou Sann-koueï et Aïsinga marchèrent alors sur la capitale de la Birmanie et y arrivèrent le 1er du douzième mois (janvier); l'empereur birman, qui s'était emparé de 朱由榔 Tchou Yéou-lanḡ (nom que portait Yonḡ li avant de s'être fait reconnaître empereur), le leur livra et fit mettre à mort plus de cent rebelles qui l'avaient suivi. » D'après le colonel Burney (*Some account of the wars between Burmah and China. Journ. of the As. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 121), Yonḡ li fut livré à l'armée chinoise qui menaçait seulement d'envahir la Birmanie. Suivant de Maillac (t. XI, p. 47), Yonḡ li fut fait prisonnier par Ou Sann-koueï et étranglé avec sa famille, lorsqu'il cherchait à rentrer en Chine à la tête d'une armée birmane.

roi du 雲貴 Yunn koueï[1], se méprit sur les intentions de cet envoyé et le renvoya sans accepter.

Tçinḡ maï est le pays que l'on a appelé depuis des siècles le royaume de 八百媳婦 Pa paï si fou[2]; la ville de Tçinḡ maï forme le grand 八百 Pa paï, et celle de 景線 Tçinḡ sienn, le petit 八百 Pa paï; il est situé à l'est de la Birmanie; sa population s'élève à cent mille feux; sous les Minḡ, il formait avec la Birmanie un Chuann oueï sseu[3]; vers le milieu de la dynastie des Minḡ, il fut subjugué par la Birmanie dont il était depuis longtemps l'ennemi, mais parvint peu après à recouvrer son indépendance; c'est par crainte de son ennemi séculaire qu'il voulait nouer des relations avec la Chine.

La Birmanie, qui avait une haute idée de sa puissance, ne voulait pas que le pays de Tçinḡ maï se soumît à la Chine; elle envoya des espions dans la principauté de Tch'o li s'informer du résultat de son ambassade; ces espions apprirent par les envoyés des Laos, revenant de porter tribut, qu'ils rencontrèrent, que le tribut de Tçinḡ maï avait été refusé. La Birmanie s'en réjouit hautement et fit répandre le bruit qu'elle irait aussi offrir tribut à la Chine l'année suivante; mais en réalité elle leva vingt

[1] La vice-royauté du Yunn koueï comprend les provinces du Yunn nann et du Koueï tchéou.

[2] Voyez plus haut, p. 144, note 1.

[3] Voyez plus haut, p. 142, note 2.

mille hommes pour aller attaquer le pays de Tçing̃ maï, et n'envoya pas de tribut.

La capitale de la Birmanie s'appelle Ava[1]; elle a sous sa juridiction treize 路 lou ou provinces : les provinces méridionales, baignées par la mer, sont celles de Tong̃ vou et de Kou la; les provinces septentrionales sont celles de Meng̃ mi, Meng̃ yang̃, Meng̃ kong̃; les provinces orientales sont celles de Mou pang̃, Meng̃ kenn; le pays a une étendue totale de trois cents lieues.

Le grand Tçinn cha tçiang̃ (l'Iraouady) traverse Mannmo (Bamô), Sinn tçié et Lao kouann touenn, avant d'arriver à Ava; Yong̃ li s'embarqua sur ce fleuve, au delà de la passe de 虎踞 'Hou tçiu, pour s'enfuir en Birmanie. Quant à 李定國 Li Ting-kouo et 吳三桂 Ou Sann-koueï, ils prirent par les provinces orientales de Mou pang̃ et de Meng̃ kenn, situées au sud de la principauté de Keng̃ ma et du fleuve Kouenn long̃, et la contrée qui s'étend au delà des frontières de P'ou eul, pour aller à Ava. Les Birmans donnent à leur souverain le titre de Mang̃[2]; aussi appelle-t-on pays de Mang̃ les provinces de Mou pang̃ et de Meng̃ kenn.

[1] Il n'est peut-être pas de pays dont la capitale ait plus souvent changé que la Birmanie. Après avoir été successivement à Tagoung, Mauriga, Prome, Pagain, Sagain, Ava (1364 à 1783), puis à Amarapoura, le siége de l'empire fut transferé en 1859 à Mandalé, qui est encore aujourd'hui capitale de la Birmanie. (Voyez Bastian, *Die Völker des östichen Asien. Studien und Reisen*, Leipzig, 1866.

[2] *Mang*, en birman, signifie souverain, empereur.

La dix-neuvième année Tçʿienn long̃ (1754), l'empereur de Birmanie[1] fut défait par les barbares Si po (Sing̃ po?); mais Yong̃ tsi ya, prince de Mou sou, leva des troupes, vainquit ces barbares et put recouvrer Ava et soumettre toute la contrée. Les deux princes de Koueï tçia (famille de Koueï) et de Mou pang̃ résistèrent seuls, et attaquèrent simultanément la Birmanie; défaits, ils s'enfuirent à Meng̃ kʿang̃. Les princes de Koueï tçia descendaient des officiers du roi 桂 Koueï (Yong̃ li des Ming̃); possesseurs des magasins de Po long̃ depuis des années, ils étaient bien plus riches que leurs voisins. Le prince Kouliyenn, battu, se sauva près des frontières de la Chine, tandis que sa famille et ses richesses tombaient aux mains de Taopʿaïtchʿouenn, prince de Meng̃ lienn; Nang̃tchann, femme de Kouliyenn, tua Taopʿaïtchʿouenn de sa main et s'enfuit en Chine. Kouliyenn, alors à Meng̃ kʿang̃, ignorait ce qui se passait; il fut attiré dans un piége par 楊重穀 Yang̃ Tchong̃-kou, préfet de Yong̃ tchʿang̃, qui le fit mettre à mort dans l'espoir d'être récompensé. L'empereur de Birmanie, n'ayant plus rien à

[1] L'auteur chinois donne toujours aux Birmans le nom de 賊 *tseï*, rebelles. C'est qu'en effet, suivant les idées des Chinois, il n'y a qu'un seul pouvoir légal, celui du fils du ciel; tous les *barbares* qui osent lui résister sont donc des *rebelles*. De même, par mépris pour l'empereur birman, il l'appelle constamment 酋 *tsiéou*, *chef de horde*; nous avons toujours traduit *tseï* par *ennemi* et *tsiéou* par *empereur*.

craindre, s'avança peu à peu et parvint jusqu'à la principauté de Keng̃ ma, puis il vint près des frontières de la Chine réclamer le prince de Mou pang̃ qui s'y était enfui, tandis que Nang̃tchann, réfugiée à Meng̃ kenn, excitait ce pays à attaquer la Chine. Tous les princes voisins des frontières de la Chine étaient dans des transes continuelles. Vaincue par les troupes chinoises, Nang̃tchann alla demander du secours à Mou pang̃, et servit de guide aux troupes de ce pays. Le colonel 劉得成 Léou To-tchʿeng̃ éprouva trois défaites, et le vice-roi 劉藻 Léou Tsao se donna la mort de désespoir; la terreur régna au delà de Pʿou eul. Ces faits se passaient la trentième année Tçʿienn long̃ (1765).

L'année suivante, 楊應琚 Yang̃ Yng̃-tçiu, l'un des présidents du conseil des ministres, fut nommé gouverneur de la province du Yunn nann; il arriva à son poste au moment où les ennemis rétrogradaient peu à peu; aussi profita-t-il de cette circonstance pour reprendre Meng̃ kenn et autres territoires dont les ennemis s'étaient emparés, et les replacer sous l'autorité de leurs princes respectifs; à peine cela était-il fait que le prince de Meng̃ lienn demanda des secours à la Chine par crainte de la Birmanie.

Autrefois les princes voisins de la Birmanie offraient en secret tribut à ce pays; mais lorsque le prince de Mou sou se fut emparé de l'empire, ils ne voulurent pas être sous sa domination parce qu'ils avaient

été du même rang que lui. La Birmanie, alors en guerre avec Koueï tçia et Mou pang̃, n'eut pas le temps de s'occuper de ce qui se passait si loin et les laissa tranquilles. Koueï tçia et Mou pang̃ furent enfin battus, et les fonctionnaires chinois des frontières, loin de les aider, contribuèrent même à les détruire. Le prince de Meng̃ lienn, qui descendait des anciens souverains de la Birmanie, ne voulait pas reconnaître le nouveau; Nang̃ tchann, qui le haïssait autant que l'empereur birman, s'efforça d'augmenter encore la discorde qui régnait entre eux pour qu'ils en vinssent aux mains, et que la Chine, se mêlant de la querelle, les détruisît tous deux. La Birmanie leva donc ses troupes pour aller réclamer son tribut, et fit répandre partout le bruit qu'elle allait traverser le fleuve Kouenn, mais que la Chine n'avait rien à y voir.

Cependant le gouverneur 常鈞 Tch'ang̃ Tçiunn ayant adressé un mémoire à l'Empereur pour lui demander la permission de réduire les contrées situées au sud de Yong̃ tch'ang̃, une fois que les affaires de P'ou eul seraient terminées, Yang̃ Yng̃-tçiu transporta sa résidence à Yong̃ tch'ang̃; tous ses officiers, joyeux, s'écriaient à l'envi que l'on pouvait s'emparer facilement de la Birmanie. Sur ces entrefaites 陳廷獻 Tch'enn T'ing̃-chienn, sous-préfet de T'eng̃ yué, dont les émissaires avaient vainement essayé de rallier le prince de Meng̃ mi à la cause de la Chine, mais étaient parvenus, par leurs intrigues, à en dé-

tacher son vassal Meng̃ lienn qui se soumit au nom de son suzerain, et à attirer les enfants des anciens princes de Mou pang̃ qui se soumirent au nom de Mou pang̃, adressa à l'Empereur un rapport dans lequel il disait qu'il avait réduit deux grandes principautés, cent lieues de territoire et cent mille familles. En réalité, Meng̃ mi et Mou pang̃ continuaient à être sous la domination de la Birmanie, et ne pouvaient être soumises par un petit vassal ou des enfants.

Le lieutenant-colonel 趙宏榜 Tchao ʿHong̃-pang̃ envahit Sinn tçié, qui dépend de Mann mo (Bamô), à la tête de quelques centaines de soldats, et s'empara du confluent du fleuve (Taping̃) avec le grand Tçinn cha tçiang̃ (Iraouady); c'est là que se trouve l'entrepôt de la Chine et de la Birmanie[1]; c'est là que les ennemis devaient nécessairement combattre; aussi, dès que Tchao ʿHong̃-pang̃ eut le dos tourné, cet endroit retomba au pouvoir des ennemis. Dix mille des leurs s'étant même avancés jusqu'à la

[1] «Il y a quelques années, Bamô était l'entrepôt d'un grand commerce entre la Birmanie et le sud-ouest de la Chine; mais la revolte des Mahométans dans le Yunn nann d'une part, et l'occupation du Pégou par les troupes anglaises de l'autre, ont arrêté ce commerce et porté atteinte à la prospérité de Bamô, à tel point qu'après avoir été autrefois une place importante, elle est devenue insignifiante, et, à l'époque de notre arrivée, renfermait seulement cinq cents maisons et une population mélangée de Birmans, Chinois, Chann (Siamois), qui ne dépassait pas trois mille âmes.» (*Expedition from Burma, via the Irawaddy and Bhamo, to western China*, by maj. Sladen. *Journ. of the Roy. geogr. Soc. of London*, 1871, p. 259.)

passe de ʿHou tçiu, le général 李時升 Li Chécheng̃ ordonna à ses officiers d'y réunir leurs troupes pour les arrêter; après plusieurs combats où l'on éprouva de part et d'autre des pertes égales, le général annonça à la cour qu'il avait remporté une grande victoire. Les ennemis, se séparant de nouveau en plusieurs corps, firent un détour, arrivèrent à la passe de 萬仞 Ouann jenn, et ravagèrent les frontières du département de Yong̃ tchʿang̃ et de l'arrondissement de Tʿeng̃ yué; puis ils revinrent en traversant le fleuve Long̃ tchʿouann (Chouéli). Ils envoyèrent alors des députés pour demander la paix, la cessation des hostilités, la reprise des relations commerciales; les officiers chinois ayant accédé à leurs demandes, ils traversèrent le fleuve Meng̃ mao et s'en retournèrent chez eux.

On pouvait donc cesser les hostilités de part et d'autre; mais, comme l'on avait dit à l'Empereur que l'on s'était emparé de deux principautés alors qu'il n'en était rien, le général Li Ché-cheng̃ ordonna à 哈國興 ʿHakouoching̃ et plusieurs autres officiers de s'emparer de Sinn tçié et de Mann mo (Bamô); les ennemis les empêchèrent de s'avancer. Yang̃ Yng̃-tçiu avait ordonné au colonel 朱崙 Tchou Lounn d'aller attaquer Mou pang̃; celui-ci trouva la ville entièrement abandonnée et fut obligé de faire venir des vivres de la ville de Ouann ting̃; puis, comme l'influence du climat commençait à se faire sentir, et que les troupes ennemies se hâtaient

de se concentrer, l'armée chinoise se dispersa. Ces faits se passaient au quatrième mois de la trente-deuxième année Tç'ienn long̃ (mai 1767).

Alors Yang̃ Yng̃-tçiu adressa à l'Empereur un rapport dans lequel il disait que l'on avait plus perdu que gagné, et demandait la permission de ne plus chercher à s'emparer des principautés qui avaient été nominalement annexées à l'empire. Mais l'Empereur le fit arrêter et mettre en jugement, ainsi que Li Ché-cheng̃.

A ce moment, l'empereur de Birmanie, Yong̃ tsi ya, mourut; son fils Meng̃ po, qui lui succéda, n'avait certes pas l'intention de venir attaquer la Chine; mais, alors même qu'on aurait pu cesser les hostilités, les fonctionnaires des frontières représentèrent à l'Empereur, en les exagérant, la cause de la guerre et les crimes de ceux qui l'avaient conduite.

L'Empereur ordonna donc à 明瑞 Ming̃ Joueï de prendre le commandement en chef de l'armée, et lui enjoignit de conquérir la Birmanie à la tête de trois mille soldats mandchoux et vingt mille hommes venus des provinces du 雲南 Yunn nann, du 貴州 Koueï tchéou, et du 四川 Sseu tch'ouann. Ming̃ Joueï devait attaquer les provinces de l'est par Mou pang̃ et Meng̃ kenn, tandis que 額爾登額 Oeultengo attaquerait les provinces du nord par Meng̃ mi et Lao kouann touenn; les deux généraux devaient opérer leur jonction sous les

murs d'Ava. Le 24 du neuvième mois (octobre), l'armée de Ming̃ Joueï se mit en route: sa marche fut retardée par des pluies continuelles et par les bœufs qui portaient les vivres. Les grains, qui avaient été abîmés par l'humidité, furent remplacés dès son arrivée à Mang̃ ché; le 2 du onzième mois (décembre), elle quitta Ouann ting̃ et, au bout de huit jours, arriva à Mou pang̃. Ming̃ Joueï laissa dans cette ville, que la garnison avait abandonnée à la première nouvelle de son approche, le général 珠魯訥 Tchou Lou-na et le juge provincial 楊重英 Yang̃ Tchong̃-yng̃, avec la mission de protéger la route par laquelle venaient les vivres; et lui-même, à la tête de douze mille hommes, traversa le fleuve Si po sur un pont de bateaux. L'armée ennemie, forte de vingt mille hommes, l'attendait solidement retranchée à Mann tçié.

Le commandant 觀音保 Kouann Ynn-pao enleva d'abord le côté gauche de la montagne sur laquelle les ennemis s'étaient retranchés, puis ʿHakouoching attaqua de trois côtés à la fois les hauteurs, s'en empara, et arriva en face des redoutes. Les premiers, dix soldats du Koueï tchéou grimpèrent sur la palissade et sautèrent à l'intérieur, suivis bientôt de toute l'armée: les troupes qui gardaient la première redoute s'enfuirent, et trois autres retranchements furent successivement enlevés par l'armée chinoise. Les troupes de douze autres re-

doutes se retirèrent pendant la nuit et allèrent s'établir au pont de T'ienn cheng̃ pour en disputer le passage. Mais les troupes chinoises tournèrent leur position, et les attaquèrent de deux côtés à la fois : deux mille ennemis environ périrent, et des vivres et des armes tombèrent en grande quantité aux mains des vainqueurs. La terreur des armes chinoises s'étendit au loin.

L'armée arriva bientôt à Siang̃ k'ong̃; mais là, elle s'égara. Ming̃ Joueï, voyant les vivres épuisés, et sachant qu'à Meng̃ long̃, qui n'est pas éloigné de Meng̃ mi par où l'armée du nord devait passer, se trouvaient les greniers de la Birmanie, y conduisit son armée; il y trouva en effet des vivres en quantité suffisante pour la refaire. A ce moment, il était enfoncé à deux cents lieues dans l'intérieur du pays, et, bien que l'on fût à la fin de l'année, il n'avait pas encore reçu des nouvelles de l'armée du nord. Il se résolut alors à traverser la principauté de Ta chann pour revenir à Mou pang̃, et fit brûler les approvisionnements qui restaient à Meng̃ long̃.

Les troupes birmanes qui, l'hiver passé, avaient pris à Siang̃ k'ong̃ une autre route que notre armée, apprirent par des soldats malades tombés entre leurs mains que, faute de vivres, nous ne pouvions aller à Ava, et vinrent nous poursuivre. Nos soldats reculaient tout en combattant. Chaque jour, une partie de l'armée arrêtait l'ennemi, tandis que l'autre reculait : au bout de quelques kilomètres, celle-ci faisait halte et se rangeait en bataille pour attendre la pre-

mière qui, en arrivant, se hâtait de prendre position pour recevoir les ennemis. A plusieurs reprises, Ming̃ Joueï, Kouann Ynn-pao, ʿHakouoching̃ durent protéger la retraite. On établissait des camps à chaque pas, aussi ne faisait-on point trois lieues par jour; on mit soixante jours à faire les deux cents lieues qui séparent Siang̃ kʿong̃ de Siao meng̃ yu. C'est pendant ce trajet que nous remportâmes la victoire de Mann ʿhoua.

Nos troupes occupant le sommet de cette montagne et les ennemis étant campés à mi-côte, Ming̃ Joueï trouva que ceux-ci nous méprisaient par trop, et qu'il serait bon de leur infliger une leçon. Les ennemis connaissaient notre mot d'ordre et savaient que chaque matin notre armée se mettait en marche lorsque la conque marine[1] avait résonné trois fois; aussi levaient-ils leur camp sur-le-champ pour nous poursuivre. Un matin, le signal habituel ayant été donné, nos soldats sortirent du camp et allèrent se mettre en embuscade dans un bois. Les ennemis se hâtaient de gravir la montagne pour nous poursuivre, lorsque tout à coup la fusillade éclata de toutes parts, et les nôtres fondirent sur eux de tous côtés; la fuite était impossible: les Birmans, précipités du sommet de la montagne, roulaient pêle-mêle les uns sur les autres dans les vallées et les ravins;

[1] Les deux mots *po lounn* du texte sont la transcription phonétique du mot mandchou *bouren*, conque marine (on dit en chinois 海螺 *ʿHaï lo*). La conque marine remplace la trompette pour les troupes mandchoues.

quatre mille des leurs périrent dans l'action. A partir de ce jour, ils se tinrent constamment à une distance de deux lieues et n'osèrent plus s'approcher.

Ming̃ Joueï fit reposer ses troupes pendant quelques jours et leur distribua, comme récompense, les bœufs et les chevaux dont on s'était emparé. Comme il avait un jour d'avance sur les ennemis, il éleva des retranchements pour défendre la route principale (qu'il voulait prendre); mais, ayant trouvé des gens de Po long̃ qui lui indiquèrent un chemin plus court, il prit par le pays qui appartenait autrefois à la famille de Koueï.

A ce moment arriva un corps de troupes ennemi qui, s'étant détaché du gros de l'armée, avait été attaquer Mou pang̃, avait défait nos troupes, tué Tchou Lou-na et fait prisonnier Yang̃ Tchong̃-yng̃; un autre corps retenait à Lao kouann touenn le général Oeultengo, qui avait marché sur Meng̃ mi, mais avait été arrêté à mi-chemin.

L'Empereur pressa Oeultengo d'aller avec son armée au secours de Ming̃ Joueï dont on n'avait pas eu de nouvelles depuis longtemps. Ming̃ Joueï, arrivé à Siao meng̃ yu, voyant la multitude qui le poursuivait s'augmenter encore des troupes laissées à Lao kouann touenn, établit sept camps à vingt lieues de Ouann ting̃; mais, les secours d'Oeultengo n'arrivant pas, il ordonna à ses soldats de profiter de la nuit pour se tirer d'affaire comme ils pourraient, tandis que lui-même, avec les officiers supérieurs, les officiers de la garde impériale et quelques cen-

taines d'hommes, protégerait la retraite. Cette petite troupe livra un combat sanglant contre un ennemi bien supérieur en nombre: elle fit des prodiges de valeur; mais, au bout d'un instant, le commandant 札拉豐 Tcha La-feung̃ fut tué d'une balle, les officiers de la garde impériale se dispersèrent, et Ming̃ Joueï et Kouann Ynn-pao périrent. Cela se passait le 10 du deuxième mois[1].

Oeultengo̅, qui était serré de près, n'avait pu pénétrer dans la province de Meng̃ mi, ni par suite se rendre au rendez-vous fixé avec Ming̃ Joueï, et il était revenu à Kann ta; là il apprit la situation critique dans laquelle se trouvait Ming̃ Joueï; il aurait pu aller à son secours par un chemin de traverse, mais il ne répondit pas aux sept dépêches que le vice-roi 鄂寧 Ao Ning̃ lui envoya à cet effet. Il défendit même au commandant 海蘭察 ʻHaï Lann-tchʻa, qui lui en avait demandé la permission, d'aller au secours de Ming̃ Joueï, et revint en deçà

[1] D'après le 皇朝武功紀盛 *ʻHouang̃ tchʻao vou kong̃ tçi cheng̃*, de 趙翼 Tchao Y, ouvrage qui renferme l'histoire des principales guerres faites sous la dynastie actuelle, Ming̃ Joueï, blessé, se serait retiré non loin du champ de bataille, aurait ordonné à ses domestiques d'aller porter en Chine la nouvelle de sa défaite et se serait pendu à un arbre (livre III). L'analogie qui existe entre le récit de Oueï Yuann et celui de Tchao Y prouve surabondamment que tous deux se sont servis des mêmes documents ou que le premier s'est servi de l'ouvrage du second (paru en 1792) pour la composition du sien.

de la passe de 銅壁 T'ong pi; il en résulta que notre armée, qui se trouvait à Mou pang, fut défaite. Oeultengo aurait pu en quelques jours de marche arriver à Ouann ting où il y avait des approvisionnements, mais il dépensa quinze jours à faire un détour, et permit ainsi aux ennemis de se réunir et de triompher de Ming Joueï; comme la faute qu'il avait commise était énorme, il fut mis en prison, et le général 譚五格 T'ann Ou-ko eut la tête tranchée. Telle fut la première affaire de la Birmanie.

Les Birmans ne savaient pas que Ming Joueï avait péri, et, comme terrifiés par la terreur qui entourait son nom, craignant de le voir revenir les attaquer de nouveau, ils envoyèrent un habitant de Paï, porteur d'une lettre écrite sur des feuilles de l'arbre peï, pour prier les officiers chinois de vouloir bien suspendre les hostilités. 阿里袞 Ali'hong, duc de 果毅 Kouo y, transmit cette lettre à l'Empereur. L'Empereur savait que le neuvième ou le dixième seulement de l'armée de Ming Joueï avait péri et que dix mille hommes étaient revenus en deçà des frontières; mais considérant que le général en chef et nombre d'officiers s'étaient dévoués pour le salut de l'armée, que de plus les Birmans n'avaient pas envoyé un de leurs chefs pour demander la paix, il ordonna de faire une grande levée de troupes pour aller tirer vengeance de la défaite qu'on avait essuyée. Il enjoignit à Ali'hong de faire appel à des volontaires, et, au printemps de la trente-quatrième

année (1769), il nomma général en chef 傅恆 Fou'Heng̃, duc de 忠勇 Tchong̃ yong̃, l'un des présidents du conseil des ministres, qui lui avait demandé la permission de prendre le commandement de l'armée, et sous-maréchaux 阿桂 Akoueï et 阿里袞 Ali'hong̃; il ordonna à quatre mille hommes de 索倫 Solon et de 吉林 Girin[1], à quatre mille soldats du camp de Tçienn joueï[2] et artilleurs, à cinq mille soldats mandchoux des garnisons de 荊州 Tçing̃ tchéou[3] et de 成都 Tch'eng̃ tou[4], à trois cents 厄魯特 Éleutes[5] et 鄂倫春 O lounn tch'ouenn[6], de se rendre à l'armée.

[1] Solon, ville de la province mandchoue de 'Heï long̃ tçiang̃; les troupes de Solon sont réputées les plus braves et les plus robustes des troupes mandchoues. Girin, en chinois Tçi linn, ville et province de la Mandchourie.

[2] 健鋭營 Tçienn joueï yng̃. Le camp de Tçienn joueï (des braves) avait été établi par Tç'ienn long̃ sur la montagne 香 Chiang̃ (parfumée) près de Péking, pour l'instruction des troupes. (*Cheng̃ vou tçi*, livre VII, Histoire de la guerre contre les Miao tseu du Tçinn tch'ouann.)

[3] Ville départementale de la province du 湖北 'Hou peï.

[4] Chef-lieu de la province du Sseu tch'ouann.

[5] Tribu mongole qui occupait autrefois le 天山北路 T'ienn chann peï lou (Dzongarie), et contre laquelle l'empereur 康熙 K'ang̃ chi eut à soutenir de longues et sanglantes guerres; elle ne fut soumise que sous Tç'ienn long̃ et presque entièrement détruite: les débris en furent incorporés sous les bannières mandchoues.

[6] Tribu mandchoue.

Fou ʿHeng̃ arriva à Tʿeng̃ yué le 1er du quatrième mois (mai), et délibéra sur la route qu'on prendrait pour pénétrer en Birmanie. Considérant que la ville d'Ava est à l'ouest du grand Tçinn cha tçiang̃ (Iraouady)[1], et que, si l'on s'avançait du côté du fleuve Si po des provinces de l'est, on en serait séparé par le fleuve, il décida que l'armée principale, traversant le fleuve 戛鳩 Ka tçiéou[2], cours supérieur du Tçinn cha tçiang̃, passerait par les principautés de Meng̃ kʿong̃ et de Meng̃ yang̃ et irait directement par terre à Ava, tandis qu'une seconde armée arriverait par l'est jusqu'au fleuve, s'emparerait de Meng̃ mi, et construirait des bateaux à Mann mo (Bamô), de façon que les deux armées pussent communiquer entre elles.

A ce moment, le général en chef voulut entrer en campagne, bien que l'on ne fût pas encore arrivé à la fin de l'automne, parce que, dit-il, « l'ardeur des soldats diminuera si on laisse longtemps l'armée dans l'inaction; il vaut mieux en profiter pour marcher en avant. » Le 20 du septième mois (août), la première

[1] C'est là une erreur : Ava est située sur la rive gauche de l'Iraouady et non à l'*ouest* de ce fleuve. On aura confondu l'Iraouady avec son affluent, le Myit ngi, sur la rive ouest duquel se trouve Ava. Voyez la carte qui accompagne l'ouvrage du colonel Yule, *Narrative of a mission to Ava.* London, 1858.

[2] Le fleuve Ka tçiéou porte aussi le nom de 蘭鳩 Lann tçiéou et de 檳榔 Pinn lang̃ (note de l'auteur chinois). C'est ce dernier nom que l'on trouve le plus souvent sur les cartes chinoises.

armée se mit en marche, traversa le fleuve Ka tçiéou et se dirigea vers l'ouest. Les princes de Meng̃ kʿong̃ et de Meng̃ yang̃ offrirent chacun au général quatre éléphants apprivoisés, cent bœufs et plusieurs centaines de tann[1] de grains. C'était le moment de la moisson, aussi les Birmans n'eurent-ils pas le temps de réunir des troupes; et comme Meng̃ kʿong̃ et Meng̃ yang̃ ne sont pas des possessions intérieures, (ils ne les défendirent pas,) et l'on fit deux cents lieues sans verser une goutte de sang. Mais les soldats et les chevaux, souffrant de la chaleur et des pluies, mouraient en grand nombre; et, comme les chemins étaient inconnus, il était difficile de pénétrer au cœur du pays. On ne pouvait plus compter d'ailleurs que sur dix mille hommes d'Akoueï, venus récemment de la passe de ʿHou tçiu et encore remplis d'ardeur.

Dans la dernière décade du neuvième mois (octobre), les jonques de guerre qu'on avait construites à la jetée Yeniéou de Mann mo (Bamô) étant prêtes, et les marins des provinces de 閩 Minn et de 粤 Yué[2] étant réunis, il fut décidé que les deux armées opéreraient leur jonction et prendraient la même route. Sur ces entrefaites, le général en chef fit plusieurs incursions sur les principautés voisines.

[1] Un *tann* est une mesure de dix boisseaux.

[2] Noms classiques des provinces du 福建 Fou tçienn (Fou kien) et du 廣東 Kouang̃ tong̃.

Le 1er du dixième mois, l'armée traversa le fleuve[1] et arriva à Mann mo (Bamô) où il se jette dans le grand Tçinn cha tçiang̃ : les ennemis, dont la flottille s'était rangée en bataille pour nous en disputer l'embouchure, vinrent nous attaquer à la fois par eau et par terre. Un de leurs corps d'armée était campé sur le rivage, deux autres occupaient les deux rives. ʿHakouoching̃, à la tête des marins, et Akoueï, à la tête des troupes de terre, marchèrent à la rencontre des Birmans. Akoueï, rencontrant le premier les troupes de la rive orientale, ordonna à ses fantassins de faire pleuvoir sur elles une grêle de flèches, et à ses cavaliers de les charger impétueusement : l'ennemi, battu, se dispersa dans toutes les directions. ʿHakouoching̃ et ʿHaï Lann-tchʿa, profitant du courant et du vent qui leur était favorable, repoussèrent la flottille ennemie devant eux. Les jonques birmanes s'abordèrent mutuellement; plusieurs milliers d'ennemis tombèrent sous nos coups ou périrent dans les flots; le fleuve était rouge de sang. De son côté, Aliʿhong̃ avait battu les ennemis qui occupaient la rive ouest : notre armée était donc victorieuse sur tous les points.

Le général en chef et Aliʿhong̃ étant tombés malades, les officiers décidèrent qu'on ne descendrait pas jusqu'à Ava, mais que l'on irait s'emparer de Lao kouann touenn, fortifié par les ennemis, où l'année passée Oeultengo avait longtemps séjourné avec ses

[1] Probablement le Taping̃.

troupes, et qu'une fois cette ville prise la campagne serait considérée comme finie.

Lao kouann touenn est situé près du grand Tçinn cha tçiang; les ennemis s'étaient établis à l'est et à l'ouest du fleuve; notre armée attaqua la redoute de l'est, qui, située au sommet d'une haute colline et baignée par le fleuve, avait un kilomètre environ de circonférence; devant les palissades formées d'arbres sciés enfoncés dans la terre à une grande profondeur se trouvaient trois fossés, défendus eux-mêmes par une autre rangée de pieux. C'était là le meilleur moyen que les Birmans avaient trouvé pour arrêter leurs ennemis.

Notre armée éleva d'abord des abris en terre, puis fit pleuvoir une grêle de boulets sur les retranchements ennemis : ceux-ci étaient fort solides, et un pieu n'était pas plus tôt abattu qu'il était remplacé par un autre. ʿHakouochinḡ ordonna d'aller couper des rotins de plusieurs tchanḡ de longueur[1], les fit garnir de crocs en fer et enjoignit à ses plus braves soldats d'aller pendant la nuit les accrocher aux palissades; le lendemain, trois mille hommes tirèrent ces crocs pour arracher les pieux, mais les ennemis parvinrent à les couper à coups de hache. Le général en chef ordonna alors d'attaquer par le feu : il fit d'abord faire de grands boucliers pour se mettre à l'abri des balles et des boulets : chaque bouclier était porté par deux hommes et pouvait en protéger dix autres;

[1] Un *tchanḡ* équivaut à dix pieds.

une foule de soldats suivaient portant de la graisse et des fagots. Cent boucliers s'avancèrent ainsi comme un mur, traversèrent les trois fossés et arrivèrent au pied des palissades; là tout à coup le vent changea et repoussa la flamme du côté des assaillants: cette attaque échoua donc aussi.

Enfin l'on creusa des mines et on mit le feu aux poudres quand on fut arrivé sous la palissade; les poutres s'élevèrent tout à coup de plusieurs tchang. Les ennemis, effrayés, remplirent le ciel de leurs clameurs tandis que nos soldats, les armes à la main, attendaient (qu'elles retombassent, pour s'élancer). Au bout d'un instant, les poutres retombèrent, et à trois reprises s'élevèrent pour retomber encore, cette fois pour ne plus bouger. La raison de ce fait est que la mine étant horizontale et la colline s'élevant peu à peu, la terre, trop épaisse à l'endroit où on avait mis la poudre, n'avait pu éclater. Les ennemis, déjà terrifiés par cette attaque, le furent encore davantage lorsqu'Akoueï envoya cinquante jonques leur couper les vivres en pénétrant par l'ouverture qu'ils avaient faite à leurs retranchements pour laisser passage au fleuve.

Alors un soldat ennemi, debout sur la palissade, transmit une lettre par laquelle le général birman demandait qu'on cessât les hostilités et qu'on élevât une tente à égale distance des deux armées, promettant d'y aller lui-même signer le traité. Akoueï assembla tous ses officiers pour délibérer sur la question de savoir si l'on marcherait en avant ou si l'on écou-

terait ces propositions; tous furent de ce dernier avis. En conséquence, Akoueï envoya un de ses officiers engager les ennemis à offrir tribut, à rendre les soldats qui s'étaient enfuis chez eux et à restituer les principautés dont ils s'étaient emparés. Mais les Birmans voulant que nous leur rendissions les trois principautés de Mou pang̃, de Meng̃ yang̃ et de Meng̃ kʿong̃, la conférence n'aboutit pas; le général birman s'en retourna.

Alors ʿHakouoching̃ entra seul à cheval dans les retranchements ennemis, mais ne vit pas le général birman, qui lui envoya un de ses officiers pour lui adresser des remercîments et le prier d'agir suivant les conditions que nous avions proposées.

L'armée venait de perdre le général Aliʿhong̃; son général en chef, souffrant d'une maladie des jambes, la ramena à la passe de Tʿong̃ pi. L'Empereur, considérant que l'armée avait remporté assez de victoires pour augmenter la puissance de l'État, et ne voulant pas qu'elle restât plus longtemps exposée aux maladies, ordonna au général en chef de la ramener en Chine. Sur ces entrefaites, l'empereur de la Birmanie ayant envoyé quatorze ambassadeurs porteurs d'une lettre écrite sur des feuilles de l'arbre peï offrir des présents et des productions du pays au général en chef, et demander la permission d'offrir tribut à la Chine, on acquiesça à ce qui avait été résolu à la conférence de Lao kouann touenn, et notre armée revint en Chine. La population de la principauté de Meng̃ kʿong̃ fut transportée en Chine pour que les

territoires au delà des frontières restassent déserts. Le sous-maréchal Akoueï fut laissé dans la province du Yunn nann; quant aux Birmans, ils ne se conformèrent pas au traité, et, loin d'envoyer tribut, ils ne rendirent même pas les prisonniers qu'ils avaient faits.

Si on avait descendu le grand Tçinn cha tçiang̃ à partir de Sinn tçié, au lieu de suivre le fleuve Ka tçiéou, on serait arrivé à Ava en six jours et on aurait pu s'en emparer en moins de temps et avec moins de forces que l'on n'en avait employé pour réduire Lao kouann touenn. Ava n'est pas imprenable, puisque 劉綎 Léou Yenn et 白文選 Po Ouenn-chuann s'en étaient déjà emparés et avaient même conclu un traité sous ses murs[1]; on aurait donc été par là maître de toute la contrée, et on l'aurait entièrement domptée de façon à ne plus avoir maille à partir avec elle.

Si l'on avait laissé un corps d'observation devant Lao kouann touenn, qui est située sur la rive orientale du fleuve, rien n'aurait pu arrêter notre armée dans sa marche. Ne commit-on pas là la même faute que fit autrefois l'empereur 太宗 T'aï tsong̃, de la dynastie des 唐 T'ang̃, lorsqu'au lieu de marcher directement sur 平壤 P'ing̃ jang̃, il s'obstina à vouloir s'emparer de la ville de 安市 Ann ché[2]?

[1] Voyez le *Houang̃ ming̃ ta ché tçi*, livre XVIII.

[2] Allusion à l'expédition dirigée par l'empereur T'aï tsong̃ contre la Corée, en 645. L'armée chinoise, après avoir remporté plusieurs

Dans cette campagne-ci, on manqua la saison favorable en partant trop tôt; on ne profita pas des avantages qu'offrait le terrain en arrêtant trop longtemps l'armée sous les murs de Lao kouann touenn, et l'on fit un mauvais choix en faisant venir trop de soldats étrangers (au pays) et pas assez de soldats indigènes: la volonté du Ciel fut donc que l'empire birman ne pérît pas et continuât d'exister pour le moment! La trente-cinquième année (1770), le gouverneur de Lao kouann touenn envoya une lettre par laquelle il réclamait les trois principautés de Mou pañg, Mann mo et Meñg k'oñg; le sous-maréchal Akoueï refusa de s'y conformer et lui envoya le major 蘇爾相 Sou Eul-siañg que les Birmans retinrent prisonnier.

L'Empereur, sachant bien que la Birmanie était défendue par des obstacles naturels, et que, si notre armée avait été arrêtée, c'était parce qu'elle avait manqué la saison favorable et n'avait point profité des avantages qu'offrait le terrain, s'obstina dans sa résolution et enjoignit à Akoueï d'envoyer un corps d'armée faire des incursions sur le territoire birman,

succès, vint mettre le siége devant la ville d'Ann ché (dans le 遼東 Léao toñg), qui résista avec vigueur. L'empereur T'aï tsoñg, malgré les conseils de plusieurs officiers qui voulaient qu'on marchât sur P'iñg jañg, alors sans défense, s'obstina à vouloir s'en emparer; mais, voyant bientôt tous ses vivres épuisés et l'inutilité de ses attaques, il fut obligé de lever le siége et de revenir en Chine. Voyez le 通鑑綱目 *T'oñg tçienn kañg mou*, Histoire générale de la Chine, livre XL, 19[e] année 貞觀 Tcheñg kouann de T'aï tsoñg. Voyez aussi de Maillac, t. VI, p. 111.

durant l'automne et l'hiver, et de ne pas laisser un seul instant de repos aux troupes birmanes. Akoueï demanda la permission de profiter de ce que la Birmanie était en ce moment en guerre avec le royaume de Siam pour lever une grande armée et aller s'en emparer; mais il se vit blâmé et rappelé par un décret de l'Empereur qui le remplaça par 溫福 Ouenn Fou.

L'année suivante (1771), les Miao tseu du 金川 Tçinn tchʿouann s'étant révoltés, Ouenn Fou et Akoueï se rendirent dans la province du Sseu tchʿouann pour les soumettre[1]. A ce moment-là même, la Birmanie faisait la conquête du royaume de Siam.

La trente-huitième année (1773), le général birman Tolooueun vint à Lao kouann touenn demander que l'on voulût bien se conformer au traité, et envoya Meng̃ y en Chine pour conférer (avec les autorités chinoises). Mais la Chine, qui avait alors sur les bras l'affaire du Tçinn tchʿouann, n'eut pas le temps de s'occuper de la Birmanie.

[1] La principauté Miao-tseu du Tçinn tchʿouann (ruisseau d'or) était située sur les bords du Siao tçinn cha tçiang̃ (petit fleuve au sable d'or), nom que porte le cours supérieur du Yang̃ tseu. Ces indigènes furent nominalement réduits sous Tçienn long̃, après une sanglante guerre dont Akoueï fut le héros. (Voyez *Mem. sur les Chinois*, t. III.) Akoueï a raconté cette guerre dans un ouvrage publié en 1781 sous le titre suivant : 欽定平定兩金川方略. *Tçʿinn ting̃ pʿing ting̃ léang̃ tçinn tchʿouann fang̃ lio.* Stratagèmes employés dans la guerre contre les deux Tçinn tchʿouann, ouvrage publié par ordre impérial.

Peu de temps après, l'empereur birman Meng po mourut, et son fils Tchoueï tçio ya lui succéda. La quarante et unième année (1776), la Birmanie, effrayée par la destruction des rebelles des deux Tçinn tch'ouann[1], voulut offrir tribut à la Chine et remettre en liberté Yang̃ Tchong̃-yng̃ et Sou Eul-siang̃, et demanda qu'on voulût bien reprendre les relations commerciales; l'année suivante, elle relâcha Sou Eul-siang̃, mais retint Yang̃ Tchong̃-yng̃. Peu après, les deux présidents du conseil des ministres Akoueï et 李侍堯 Li Ché-yao arrivèrent dans la province de 滇 Tienn (Yunn nann) pour en surveiller les frontières et y rassembler des troupes.

La quarante-septième année (1782), le général birman Meng̃ lou tua Tchoueï tçio ya, et s'élut empereur; il fut lui-même assassiné peu après, et Meng̃ yunn monta sur le trône. Ce Meng̃ yunn était le quatrième fils de Yong̃ tsi ya; il avait été bonze (talapoin) dans sa jeunesse, et ignorait quelles avaient été les causes des guerres précédentes; aussi songea-t-il à se soumettre à la Chine lorsque les Siamois l'eurent réduit à la dernière extrémité.

Le royaume de Siam, limitrophe de la Birmanie, en était l'ennemi depuis des siècles; il avait été subjugué la trente-sixième année Tç'ienn long̃ (1771) par Meng̃ po, qui, constamment en guerre avec la Chine, avait épuisé ses finances; par suite de la rupture des relations commerciales, il ne pouvait plus écouler ses

[1] Il y avait deux Tçinn tch'ouann, le grand et le petit.

productions naturelles, telles que cotonniers, ivoires, brésillets de Siang̃ k'ong̃, jadites, topazes[1], cuivres de Po long̃, ni les objets importés de l'étranger, qu'achetaient ordinairement les fonctionnaires et les négociants de la province du Yunn nann. De plus, les Birmans avaient augmenté leurs garnisons du nord-est, tandis qu'ils se battaient au sud-est, et surchargeaient le pays d'impôts de toutes sortes. Les ressources du royaume de Siam diminuaient de jour en jour.

La quarante-troisième année Tç'ienn long̃ (1778), les Siamois se révoltèrent contre la tyrannie de la Birmanie, et élevèrent au trône 鄭昭 Tcheng̃ Tchao[2] qui, levant des troupes, recouvra tout ce dont s'était emparée la Birmanie et lui enleva même plusieurs territoires. La quarante-sixième année (1781), il vint par mer offrir tribut à la Chine et faire part de ses victoires. L'Empereur ne voulut point l'employer, mais ne l'arrêta pas non plus (dans ses conquêtes).

A la mort de Tcheng̃ Tchao, 華 'Houa, son fils, monta sur le trône; habile guerrier comme son père, il obligea Meng̃ yunn à se retirer dans l'est de la Birmanie, à Mann to. La cinquante et unième année (1786),

[1] En chinois, 碧碰玭 Pi ya sseu; l'on écrit aussi 碧霞璽 Pi chia si; ce nom n'est pas chinois et paraît être la transcription phonétique de quelque mot étranger.

[2] Tcheng̃ Tchao, comme son nom l'indique, était chinois. Voyez *Yng̃ 'houann tché lio*, livre I.

l'Empereur lui donna l'investiture du royaume de Siam. La Birmanie, effrayée, envoya de Mou pang̃, la cinquante-troisième année (1788), un mémoire écrit sur des feuilles d'or, des éléphants, des petites pagodes en or, et mit en liberté Yang̃ Tchong̃-yng̃ et autres prisonniers qu'elle avait faits. « Une fois monté sur le trône, disait l'empereur dans ce mémoire, j'ai connu les torts dont Meng̃ po et son fils s'étaient rendus coupables (envers la Chine); depuis longtemps déjà je désirais offrir tribut à la Chine, mais les guerres que j'ai eu à soutenir contre le royaume de Siam m'en avaient jusqu'ici empêché. » L'Empereur ordonna en conséquence au roi de Siam de cesser les hostilités.

La cinquante-cinquième année (1790), l'empereur birman envoya un ambassadeur complimenter l'empereur Tç̒ienn long̃ à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance, et le prier de vouloir bien lui conférer l'investiture de l'empire birman; il demandait aussi qu'on renouât les relations commerciales, ce qui fut accordé. Un envoyé chinois alla lui porter l'investiture et établit qu'une fois tous les dix ans la Birmanie enverrait son tribut à la cour.

Dans l'automne de la dixième année 嘉慶 Tçia tç̒ing̃ (1805), le roi de Siam envoya son tribut avec une lettre dans laquelle il disait qu'il s'était mis en campagne contre la Birmanie et l'avait battue en plusieurs rencontres; l'Empereur promulgua une

ordonnance pour réconcilier ces deux États. L'hiver de la même année, la Birmanie envoya son tribut; mais comme ce n'était pas l'époque qui avait été fixée, les fonctionnaires des frontières refusèrent de le recevoir. Dès lors, la Birmanie cessa de troubler nos frontières du sud-ouest, et ne manqua plus d'envoyer son tribut à l'époque fixée.

Remarques de l'auteur. Les peuples méridionaux[1] craignent la puissance plus qu'ils n'estiment la vertu, les indigènes qui habitent le long des frontières plus que nos troupes régulières, et les États voisins plus que la Chine. L'armée chinoise, entrée en campagne au dixième mois (novembre), ne put arriver jusqu'à la capitale de la Birmanie, qui est située non loin de la mer, et dut revenir le deuxième mois (mars), à cause des maladies. Il lui fut impossible de réduire une contrée de plusieurs centaines de lieues d'étendue dans l'espace de cinq mois; aussi les Birmans, présomptueux autant qu'obstinés, purent-ils réunir toutes leurs forces et résister avec vigueur.

[1] De toute antiquité, les Chinois ont désigné sous le nom de 蠻 Mann les 南夷 peuples (barbares) méridionaux; nous trouvons déjà ce nom dans le chapitre 禹貢 Yu kong̃ du 書經 Chou tçing̃, et dans le 周禮 Tchéou li, Rites de la dynastie des Tchéou. On sait que les Chinois, comme d'ailleurs les Grecs et les Romains, ont toujours appele les étrangers, et même les appellent quelquefois encore, des 夷 barbares.

S'ils demandèrent la permission d'offrir tribut en apprenant la réduction des deux Tçinn tch'ouann, s'ils voulurent se soumettre en apprenant que l'investiture du royaume de Siam avait été conférée à 'Houa, s'ils voulurent enfin offrir tribut, bien que ce ne fût pas l'époque fixée, en apprenant que le royaume de Siam était devenu l'allié de la Chine, c'est qu'ils se rappelèrent que, sous la dynastie des Ming̃, Tch'enn Yong̃-pinn, gouverneur du Yunn nann, de concert avec les Siamois, les avait attaqués et presque réduits, et Li Ting̃-kouo, de concert avec les Siamois et les troupes de Koula, avait envahi leur pays[1]; ils surent profiter des leçons de l'expérience, car ils connaissaient trop bien la puissance qu'avait acquise le royaume de Siam. De plus ils n'ignoraient pas que les indigènes des environs de T'eng̃ yué, vivant sous le même climat, ne le cédaient pas en force et en courage à leurs meilleures troupes, et n'étaient pas séparés d'eux, comme les Chinois le sont de la Birmanie, par de vastes contrées et mille dangers.

Si le royaume de Siam et le pays de Tçing̃ maï, ennemis séculaires des Birmans, avaient pu les attaquer par mer et par terre, et si, tandis que du côté de Sinn tçié nous aurions agi avec des troupes indigènes, les Siamois et les troupes de Tçing̃ maï les avaient assaillis par mer, ne sachant plus où donner de la tête, ils auraient certainement été détruits d'un

[1] Voyez le *'Houang̃ ming̃ ta ché tçi*, livre XVIII.

seul coup. Mais Oeultʿaï ne sut pas se servir des Siamois, laissa écraser les ennemis des Birmans et perdit complétement la tête; Léou Tsao ne sut pas se servir de Koueï tçia (la famille Koueï) ni de Mao long̃, et les Birmans pénétrèrent en Chine même; et malheureusement Akoueï, rompu depuis longtemps aux affaires du Yunn nann, proposa d'employer les Siamois au moment où l'Empereur avait déjà assez de la guerre; pendant ce temps, 孫士毅 Souenn Ché-y perdit l'Annam presque au moment où il allait en achever la conquête, parce qu'il ne sut pas employer les troupes siamoises[1].

Les généraux ne doivent-ils pas s'allier avec les ennemis des États qu'ils attaquent? Ceux qui gouvernent les barbares (les fonctionnaires des frontières) ne doivent-ils point partager leurs pays en de nombreux États pour diviser leurs forces? Durant les années Ouann li, les troupes du Yunn nann se servirent avec succès des habitants de Meng̃ yang̃, qui coupèrent les vivres à l'armée birmane: celle-ci allait mourir de faim, et l'on n'attendait plus que deux mille hommes du Yunn nann pour couper la route de Long̃ tchʿouann, lorsque le gouverneur 王凝 Ouang̃ Ning̃ défendit à ces derniers de marcher en

[1] Le récit de l'expédition de Souenn Ché-y dans l'Annam a été donné par Oueï Yuann au livre VI de son Cheng̃ vou tçi. 乾隆征撫安南記. Histoire de la soumission de l'Annam sous Tçʿienn long̃.

avant; les ennemis, secourus à temps, se retirèrent par une route de traverse, et Meng̃ yang̃ fut réuni au territoire birman. Dès ce moment, la Birmanie se crut le plus puissant empire du monde.

Si c'est une gloire pour les grands États de protéger les petits, c'est de l'habileté de la part des généraux que d'enlever à un ennemi ses alliés. Quant à moi, j'ai vu qu'à plusieurs reprises les dynasties précédentes s'étaient servies avec succès des peuples méridionaux contre leurs voisins : que l'on sache donc profiter des discordes de nos ennemis[1], et l'on

[1] 蚌鷸相持漁者坐利. Litt. lorsque l'huître et le cormoran sont aux prises, le pêcheur en tire du profit sans se déranger. Allusion à l'apologue que fit 蘇代 Sou Taï, homme d'État de l'époque orageuse des 戰國 États belligérants (468 à 255 avant notre ère), pour empêcher le roi de 趙 Tchao, 惠 'Houeï, d'aller conquérir le royaume de 燕 Yenn, et l'exciter à faire cause commune avec les petits États qui formaient la Chine d'alors contre le pouvoir naissant des 秦 Ts'inn. Voici d'ailleurs la traduction de ce curieux apologue extrait du 戰國策 *Tchann kouo ts'o,* Stratagèmes des États belligérants, ouvrage attribué à 劉向 Léou Chiang̃ des 'Hann, mais dont la rédaction semble plus ancienne : « Le roi de Tchao allait châtier le royaume de Yenn. Sou Taï parla au roi 'Houeï en faveur de Yenn : — « J'ai traversé en venant le Y choueï; un cormoran avait saisi une huître qui s'était entr'ouverte au soleil; l'huître s'était refermée et avait emprisonné le bec de l'oiseau. Le cormoran dit : « Il ne pleuvra ni aujourd'hui ni demain et il y aura certainement une huître qui périra. » — « Tu n'échapperas ni aujourd'hui ni demain, répliqua l'huître, et il y aura un cormoran de mort. » L'un ne voulait pas lâcher l'autre,

n'aura pas besoin d'employer toutes les forces de l'empire pour les réduire.

lorsque tout à coup un pêcheur survint et s'empara des deux combattants. Voilà que maintenant Tchao va châtier Yenn; la guerre durera longtemps et les affaiblira tous deux; je crains bien que le puissant royaume de Ts'inn ne soit le pêcheur. Je désire que Votre Majesté y réfléchisse mûrement.» — «Vous avez raison,» dit le roi, et il ne fit pas la guerre.» Voyez le *Tchann kouo ts'o*, livre IX.

INCANTATION MAGIQUE CHALDÉENNE

BILINGUE,

A TEXTE PRIMITIF ACCADIEN,

AVEC VERSION ASSYRIENNE,

TRADUITE ET COMMENTÉE

PAR M. FRANÇOIS LENORMANT.

Ce travail offre le premier essai que l'on ait encore tenté de traduction suivie d'un texte développé en langue accadienne ou sumérienne, traduction accompagnée d'un commentaire philologique perpétuel, où je m'efforce de justifier par la comparaison de nombreux exemples le sens et la lecture attribués à chaque mot. Une tentative de ce genre était nécessaire pour mettre les philologues qui n'ont pas fait de ces matières une étude spéciale à même de juger la méthode des accadistes, objet dans ces dernières années de vives attaques[1].

[1] Désirant précisément que ce travail puisse avoir pour juges tous les philologues, et non pas seulement les spécialistes en matière d'assyriologie, j'ai tenu à indiquer, même pour les faits de grammaire ou les mots les mieux connus de l'assyrien, des références où l'on pût en trouver la justification. Pour les assyriologues, elles eussent été inutiles. Naturellement, ces références renvoient aux ouvrages les plus récents de M. Schrader, de M. Friedrich Delitzsch et de M. Sayce, qui ont tous trois donné sur le déchiffrement et la grammaire des résumés méthodiques au courant des derniers progrès de la science, ou bien au dictionnaire de Norris, répertoire

Le document que j'ai choisi comme base de ce travail est une incantation magique qui remplit la majeure partie de la première colonne du recto de la tablette K 3169 du Musée Britannique. Ainsi que nous l'apprend une clause placée à la fin de la dernière colonne du recto, cette tablette faisait partie de celles que le roi Assourbanabal avait fait copier en Chaldée pour la bibliothèque palatine de Ninive, et était la neuvième d'une collection spéciale, exclusivement consacrée aux formules déprécatoires contre la folie. Conformément à l'usage chaldéen et assyrien, la collection était désignée par un titre général, qui n'était autre que les premiers mots par lesquels débutait sa première page : [cuneiform]. La tablette K 3169 du Musée Britannique a été publiée dans le tome IV des *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, le recto à la pl. III et le verso à la pl. IV. L'incantation étudiée dans le présent mémoire, com-

infiniment riche et précieux quoique mal disposé. Mais c'est uniquement pour la commodité des recherches que je renvoie à ces ouvrages, à propos d'une multitude de choses que leurs auteurs eux-mêmes n'ont, en aucune façon, la prétention d'avoir découvertes, qui sont dues aux premiers créateurs de l'assyriologie, et en particulier à M. Oppert Personne, plus que moi, ne tient à rendre à chacun ce qui lui appartient, et je serais désolé que l'on pût croire que je cherche à réduire la part si éclatante de mon savant maître et ami. Si le nom de M. Oppert ne revient pas plus souvent dans mes citations, c'est uniquement parce que le recours à ses ouvrages serait, pour le lecteur, plus difficile et plus compliqué. Il ne s'agit pas, dans ces citations, d'indiquer la priorité des découvertes, mais de permettre une vérification prompte et facile des preuves.

mençant avec le début de la première colonne, se trouve à la pl. III.

Comme dans presque tous les documents du même genre, le texte original accadien est accompagné d'une version assyrienne, remontant aussi à une date fort antique, et disposée interlinéairement. Cette version nous fournit un secours inappréciable et dont nous ne saurions nous passer, dans l'état actuel de nos connaissances. Pourtant il est possible de constater en plusieurs endroits, lorsqu'on serre de près l'analyse grammaticale du texte accadien, qu'elle ne le suit toujours pas mot à mot et qu'elle s'en écarte quelque peu, en modifiant avec une certaine liberté la construction de la phrase.

Au point de vue de l'histoire des idées religieuses et morales chez les Chaldéens, l'incantation que nous avons prise pour thème de nos recherches philologiques offre un véritable intérêt. La doctrine du péché et de la nécessité de la pénitence s'y exprime avec une rare netteté. Nulle part ailleurs nous ne trouvons aussi clairement affirmé que la maladie dont l'homme est frappé est le châtiment de ses fautes et de ses manquements dans l'observation des devoirs de piété envers les dieux.

Avant de passer au commentaire, suivi verset par verset, nous donnerons ici la transcription complète du texte accadien et de sa version assyrienne, puis la traduction de l'un et de l'autre dans notre langue, disposée de manière à faire ressortir les quelques légères divergences qui se présentent entre les deux textes.

TRANSCRIPTION.

TEXTE ACCADIEN.	VERSION ASSYRIENNE.
1. ŚAGGIG ANA-ZINNA NIDÛDÛ IMI DIM MUNRIRI	1. *Muruṣ qaqqadi ina ṣeri ittaqqip kima sâri izaqqa*
2. NIMGIR DIM MUNGIRGIRRI SÛSÛ NIM NENSÛSÛ.	2. *kima birqi ittanabriq elis u saplis ittanasuḥu.*
3. NÎ NUTENA DINGIRANA GI DIM INÂKÂK	3. *La paliḥ ilasu kima qane iḥtaṣṣi va*
4. ŚÂBI GIχAN DIM ANŚILŚILA.	4. *buanisu kima giḥini yusallit.*
5. (LUKU.AN.ŚUKUS) LITAR NUTUKA UZUBI INŚIGŚIGGA	5. *Sa istar paqida la isû sîrisu yusaḥḥaḥ*
6. MUL ANA DIM SURSURRA A DIM GIGA ALDUDU.	6. *kima kakkab samame izarrur kima me musi illak.*
7. MULU PAPχALLA GABRIANI BANGAR UTU DIM MUNDARUS.	7. *Ana ameli muttalliki meḥris sakin va kima yume iḥmesu*
8. MULU BI BANGAZAES	8. *ameli suatav iduk va*
9. MULU BI SÀ-DIBBA DIM SUMTAGURGURRA	9. *amelu sû kima sa kiṣ libbi ittanakrara*
10. SÂ ZIGA DIM INBALBALE	10. *kima sa libbasu naśḥu ittanaplakkit*
11. KIBIRU GIDDA DIM INTABTABE	11. *kima sa ina isati nadû iḥtammaṭ*
12. (PAŚ) ZINNA (KAŚKAŚ)-DA DIM SINA IMI-DIRI ANŚI	12. *kima purive sa ḥamra indâsu upe malû*
13. ZINITA LIK INDANKUKU KÎ NAMBAT BANχIR.	13. *itti napistisu itakkal itti mûti rakiś.*
14. ŚAGGIG IMIDUGUD DUGUDDA DIM ARABI MULU NAME NUNZU.	14. *Ṭi'u sa kima IM. bari kabtav alaktasu manma ul idi.*
15. (SI.UM) TILLABI KAŚARBI MULU NAME NUNZU.	15. *Idtasu gamirtav markaśśu manma ul idi.*

TRADUCTION.

TEXTE ACCADIEN.

La maladie de la tête circule dans le désert, comme un vent elle s'est élevée,

Elle éclate comme l'éclair, en bas et en haut elle s'est précipitée.

Celui qui n'honore pas son dieu est déchiré comme un roseau,

Son ulcère l'opprime comme une entrave;

Celui qui n'a pas sa déesse pour gardienne, ses chairs sont mortifiées,

Comme une étoile du ciel il passe, comme la rosée nocturne il s'évanouit.

Envers l'homme passager sur la terre, elle (la maladie) agit hostilement, elle le dessèche comme le soleil;

Cet homme, elle l'a frappé mortellement;

Elle l'oppresse comme le spasme du cœur,

Elle le met hors de lui comme si elle arrachait son cœur;

Elle l'agite comme un objet etendu devant le feu;

VERSION ASSYRIENNE.

La maladie de la tête circule dans le désert, comme un vent elle a soufflé violemment,

Elle a éclaté comme l'éclair, en haut et en bas elle s'est précipitée.

Celui qui n'honore pas son dieu est déchiré comme un roseau,

Son ulcère l'opprime comme une entrave.

Celui qui n'a pas sa déesse pour gardienne, ses chairs sont meurtries,

Comme une étoile du ciel il disparaît, comme la rosée nocturne il s'évanouit.

Envers l'homme passager sur la terre, elle (la maladie) agit hostilement, elle le dessèche comme la chaleur du jour;

Cet homme, elle l'a frappé mortellement;

Il est oppressé comme par le spasme du cœur,

Il est mis hors de lui comme si elle arrachait son cœur;

Il s'agite comme un objet présenté devant le feu;

TEXTE ACCADIEN.

Comme ceux d'un onagre du désert en rut, des nuages remplissent son œil;

Elle le fait se dévorer lui-même dans sa vie, elle l'attache à la mort.

La maladie de la tête est comme un orage violent, personne ne connaît sa venue;

Son destin complet, son propre lot, personne ne le connaît.

VERSION ASSYRIENNE.

Comme ceux d'un onagre du désert en rut, ses deux yeux sont remplis de nuages;

Il se dévore dans sa propre vie, il est attaché à la mort.

La folie, qui est comme un orage violent, personne ne connaît sa venue;

Son destin complet, ce à quoi il est attaché, personne ne le connaît.

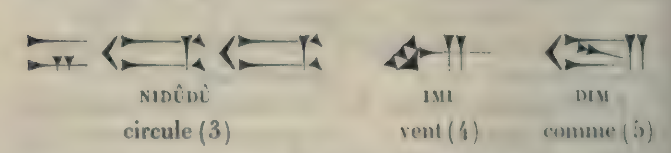
I.

ACCADIEN.



ŚAGGIG — La maladie de la tête (1)

ANA-ZINNA — (dans) le désert (2)



NIDÛDÛ — circule (3)

IMI — vent (4)

DIM — comme (5)

MUNRIRI — elle s'est élevée (6).

ASSYRIEN.



(1) Sur la composition étymologique du substantif ŚAG-GIG, voy. ESC, p. 84. C'est un des rares composés accadiens offrant l'antique ordonnance de « génitif + sujet », à laquelle s'est substituée ensuite celle de « sujet + attribut génitif », représentée par un bien plus grand nombre d'exemples.

La maladie à laquelle on donnait ce nom vague de « maladie de la tête » et à laquelle était consacré un recueil particulier en neuf tablettes au moins (W. A. I. IV, col. 4, l. 35), était la folie. C'est ce que prouve le synonyme assyrien de *muruṣ qaqqadi* « maladie de la tête », par lequel on traduit aussi quelquefois l'accadien ŚAGGIG, *ṭi'u,* cf. l'hébreu טעה « errer » (sur l'emploi de ce synonyme, voy. le verset 14 de notre texte, ainsi que W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 29-30; 4, col. 3, l. 5-6; 7, col. 1, l. 7-8; 15, verso, l. 36-37; 22, 1, verso, l. 21-22). Mais on la représente quelquefois comme accompagnée d'accidents extérieurs, par exemple d'ulcération du front, ŚÂ-TIK (W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 29-30).

(2) Nous avons ici un premier exemple de la différence

profonde du génie syntaxique des deux langues écrites avec les mêmes caractères. L'accadien n'emploie ni suffixe de déclinaison ni postposition pour exprimer le rapport que la version assyrienne ne peut rendre qu'au moyen de la préposition *ina* « dans »; suivant une des facultés qui lui sont propres, il supplée à l'expression formelle de ce rapport par la position du mot dans la phrase.

La signification de l'idéogramme et du mot désignant « le désert », en assyrien *ṣeru* (arabe صحرا), est établie par les exemples les plus sûrs (Norris, AD, p. 356 et suiv.; voy. d'ailleurs W. A. I. II, 8, l. 27, c-d). La lecture ZIN ressort de la valeur phonétique avec laquelle le caractère passe dans l'usage des textes assyriens et de la forme de prolongation en NA. L'idéogramme suivi de la marque de cet état de prolongation s'emploie comme expression allophone du mot *ṣeru* dans les textes assyriens, aussi souvent que l'idéogramme seul (voy. Norris, *l. c.*).

Au premier abord, on serait tenté de traduire ANA ZINNA « en haut (dans) le désert », en prenant ANA pour un adverbe que la version assyrienne aurait négligé de rendre. Sur cet adverbe, voy. ESC, p. 5. Mais Lt 16, C, l. 28 (complétant W. A. I. II, 8, l. 28, c-d), donne ANA-ZINNA comme une expression indivisible, traduite en assyrien par *ṣeruv* « le désert ». C'est un composé d'adjectif + substantif, dont le sens étymologique propre est « le désert élevé, le plateau du désert », expression qui s'accorde très-exactement avec la situation du désert d'Arabie par rapport à la vallée inférieure de l'Euphrate et du Tigre.

(3) NIDÛDÛ est une 3e pers. sing. du prétérit du 1er indicatif de la 1re voix, simple, d'un verbe DÛDÛ. La forme NI, qui y est donnée au pronom verbal préfixe, prouve que le signe [cuneiform sign] représente dans ce cas un radical à consonne initiale et ne doit pas être transcrit UL, conformément à sa valeur de phonétique indifférent, car dans ce cas il n'y aurait de possibles que les formes INUL ou NUL, mais non NIUL. Je

lis ce radical DÛ d'après Syllab. AA, 21, où malheureusement les traductions assyriennes de la 4e colonne sont détruites par une fracture.

Le verbe dérivé à forme duplicative DÛDÛ est ici traduit en assyrien par l'iphtaal et dans d'autres exemples par l'iphteal du verbe נקף, dont le sens, à ces deux voix, est bien positivement, dans la langue d'Assur, celui du latin *circuire* « aller en cercle, aller autour, environner ». En voici quelques exemples qui me paraissent nettement caractérisés :

UD DÛDÛ' MES = *yumi muttaqbutuv* (pour *muttaqputuv*) « les jours revenant en cycles réguliers » : W. A. I. IV, 5, col. 1, l. 1-2 ;

ŚAGGIG AMIA DIM INDÛDÛNE « les maladies de la tête enserrent comme une couronne » = *muruṣ qaqqadi kima age ittaqip* « la maladie de la tête enserre comme une couronne » : W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 31-32 ;

ŚAGGIG GUD (OU χAR) DIM INDÛDÛENE = *muruṣ qaqqad kima alpi ittaqip* « la maladie de la tête tourne tout autour comme un taureau » : W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 42-43 ;

ŚAGGIG KIRGA DIM INDÛDÛNE = *muruṣ qaqqadi kima kiṣ libbi ittaqip* « la maladie de la tête resserre comme le spasme du cœur » : W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 44-45.

Le même verbe accadien est aussi rendu par la racine verbale sémitique à laquelle l'hébreu donne la forme שרר :

SIESNA BI ANA χULA MES UL-GANA DÛDÛ' MES, mot à mot « sept — ces — dieux — mauvais — les — (dans) la partie inférieure du ciel — circulant — les » = *śibitti sunu ili limnuti ina sumuk same isurru* « eux, les sept dieux mauvais, ils circulaient dans la partie inférieure du ciel » : W. A. I. IV, 5, col. 1, l. 69-71 ;

IMI χUL IMI χULBITA DÛDÛ MES, mot à mot « vents — mauvais — vent — mauvais + le + dans — ils circulent — les » = *itti sâri ḫulli sâri limni isurru sunu* « avec les vents mauvais, vents mauvais, eux, ils circulent » : W. A. I. IV, 5, col. 1, l. 38-39.

Le radical verbal simple DÛ, duquel dérive DÛDÛ, est encore imparfaitement connu et demanderait une étude spé-

ciale, pour laquelle les éléments font en partie défaut. Notons seulement qu'à la 4e voix, gratificative, il est traduit par le sémitique כלל « rendre complet », au schaphel. Exemples :

NÂKAMEN GALLIES SUDÛA = *sa sarrut rabis suklulav* « qui amène majestueusement la royauté à sa perfection » : W. A. I. IV, 9, recto, l. 15-16;

ID-URU SUDÛ' = *sa mesriti suklulav* « qui de ses membres est complétement formé » : W. A. I. IV, 9, recto, l. 19-20;

SUDÛA MEN « rendant complet — il est » = *yustaklilu* : W. A. I. IV, 25, col. 3, l. 37-38; conf. le passage des l. 55-56.

On trouve aussi quelquefois la même traduction appliquée à la 1re voix, simple, de ce verbe :

DÛVAB (impératif avec pronom objectif de la 3e pers. suffixé) « complète-le, achève-le » = *suklila* « achève, complète » : W. A. I. IV, 13, 1, verso, l. 9-10;

UAMUNNIDÛ' (2e pers. sing. prés. apocopé, 2e indicat. conjonctif) « tu rendras parfait » = *suklil va* « rends parfait et », dans cette phrase :

ABI NAMRU SUGAL UAMUNNIDÛ' = *me sipti rabis suklil va* « grandement rends parfaites les eaux enchantées et », c'est-à-dire « complète l'enchantement des eaux » : W. A. I. IV, 16, 2, l. 34-35.

(4) IMI désigne en général toute espèce de phénomène atmosphérique, l'espace céleste et ses divisions. Syllab. AA, 51, le traduit successivement par *samû* « ciel », *irṣituv* « terre » (au sens de *tractus terrae*), *aḫu* « côté, direction », *sâruv* « vent », *zunnu* « pluie », *ṭuppu* « goutte » (de pluie). Le sens de « vent », *sâru* ou *ruḫu*, que nous avons ici, est le plus fréquent.

(5) L'accadien rend par une postposition l'idée de « comme », l'assyrien par une préposition. Le génie grammatical des deux langues est inverse, et les faits de ce genre, qui se présentent à chaque pas, suffisent à montrer l'inanité de la théorie qui prétend que l'accadien n'est pas une

langue, mais un système d'écriture cryptographique, recélant de l'assyrien sémitique. En effet, s'il en était ainsi, l'ordonnance des idéogrammes suivrait du moins celle des mots dans la phrase assyrienne.

La lecture accadienne du signe , exprimant la postposition équative et comparative, est fournie par Syllab. AA, 48, où, après vérification nouvelle de l'original, il faut lire DIM (comme porte W. A. I. IV, 70) et non KIM (comme je l'ai imprimé dans mes *Syllabaires*, ainsi que M. Friedrich Delitzsch). La valeur phonétique *kim*, *gim*, du caractère est exclusivement assyrienne et dérive de son emploi pour représenter *kima* « comme ».

C'est à titre de radical verbal (dont nous avons plus d'un exemple dans les textes) que Syllab. AA, 48, enregistre DIM, en le traduisant par *banû* « former, produire », *episu* « faire », *basû* « exister », *maṣû* « atteindre ». La postposition rattache son origine à ce radical verbal.

(6) RIRI est le dérivé duplicatif, à la signification fréquentative et intensitive, du radical verbal RI « s'élever », sur lequel voy. Friedrich Delitzsch, AS, p. 122. רמה est la traduction sémitique habituelle de l'accadien RI :

NENRI (3e pers. sing. prét. 1er indicat. object. de la 1re voix) = *ramû* (participe employé comme 3e pers. permans. kal) : W. A. I. IV, 9, verso, l. 24-25 ; 26, 3, l. 37-38 ;

NENRI = *tarame* (2e pers. aor. kal ; il y a ici dans la version assyrienne, comme il arrive souvent, un changement de personne) : W. A. I. IV, 26, 3, l. 44-45 ;

RIA (partic. de la 1re voix) = *ramû* (partic. du kal) : W. A. I. IV, 6, col. 5, l. 39-40 ;

χUMUNDARI (2e pers. sing. 2e précat. de la 2e voix) = *lû ramâta* (2e pers. permans. du kal, prenant le sens du précatif en étant précédée de la particule *lû*) : W. A. I. IV, 13, verso, l. 11-12 ;

IMMINRI (3e pers. sing. prétér. 1er indicat. de la 6e voix, avec emploi abusif de la 3e pers. pour la 1re, comme il arrive

assez souvent en accadien) = *arme* (1re pers. aor. kal) : W. A. I. IV, 6, col. 5, l. 45-46.

On dit aussi quelquefois, avec le même sens, ARI pour RI, le radical se trouvant précédé d'une voyelle prosthétique :

BARA KÛGA ARIA (partic. de la 1re voix) = *parakka ellu ramû* « élevant le tabernacle brillant » : W. A. I. IV, 18, 1, l. 11-12;

GUḌU NÎ GAL ARIA = *kakku sa namrirri ramû* « l'arme qui soulève la terreur » : W. A. I. IV, 18, 3, recto, l. 46-47.

Le duplicatif RIRI s'emploie dans la même signification que le simple RI; ainsi dans W. A. I. II, 6, l. 36, c-d, la « martre », *kuzai*, est appelée en accadien SAχ RIRIGA « ours grimpeur » ou simplement RIRIGA « grimpeur ». RIRIGA, dans W. A. I. II, 49, l. 64-66, b, s'applique à un astre « en ascension ». Enfin, dans W. A. I. II, 38, l. 11, e-f (MULU) LAK RIRIGA est traduit *lakid kurbanni* « celui qui lève la taxe », le « percepteur » (sur LAK = *kirbannu*, voy. Syllab. A. 241).

MUNRIRI, sing. de l'indicatif impersonnel de la 5e voix de RIRI, est traduit ici par *izaqqa*, aoriste de motion du kal de זקק « souffler violemment, souffler en tourmente ». La traduction est approximative et il n'y a pas correspondance absolue entre les deux expressions; l'accadien emploie l'intensitif du verbe « s'élever » pour exprimer le vent « qui se lève violemment »; l'assyrien se sert d'un mot qui exprime la notion de « souffler avec violence ». C'est de la même façon que, dans W. A. I. IV, 5, col. 1, l. 35-36, le composé IMI-RI est traduit *ziq sâri* « la tempête de vent ». Dans W. A. I. II, 32, l. 14 et 15, b, nous avons côte à côte *yum ziggati* (pour *ziqqati*) « jour de tempête », et *yum riḥiṣti* « jour de pluie diluvienne ». Cf. le talmudique זקא.

Le signe [cunéiforme] a aussi la valeur phonétique de *tal*, dérivant d'un radical accadien TAL « s'élever ». L'existence de ce dernier résulte de W. A. I. II, 28, l. 25 et 27, c-d, où l'original, aujourd'hui completé par un nouveau fragment (voy. Friedr. Delitzsch, AL. 2e éd. p. 29), donne : [cunéiforme] ḌE = *la'bu* « flamme », puis [cunéiforme] [cunéiforme] ḌE-TAL = *ṭitallu* « flamme

qui monte »; *ṭitalluv*, qui n'a pas de racine sémitique, est le mot composé accadien naturalisé en assyrien.

2.

ACCADIEN.



NIMGIR DIM MUNGIRGIRRI
L'éclair comme elle éclate (1),

SÙSÙ NIM NENSÛSÙ
en bas en haut (2) elle s'est précipitée (3).

ASSYRIEN.

kima birqi ittanabriq
Comme l'éclair elle a éclaté,

elis u saplis ittanasuḥu
en haut et en bas elle s'est précipitée.

(1) Sur l'analyse de ce membre de phrase et le sens du substantif composé NIM-GIR = *birqu* « éclair », ainsi que du verbe GIRGIR = *baraqu* « éclater en éclairs, faire des éclairs », voy. ESC, p. 163. GIRGIR est le dérivé duplicatif d'un radical simple GIR « fendre, percer », que nous avons longuement étudié dans nos travaux précédents. MUNGIRGIRRI est le sing. prés. de l'indicatif impersonnel de la 5ᵉ voix de ce verbe GIRGIR.

(2) NIM est traduit *saqû* « élevé », dans Syllab. A, 356. Conf. W. A. I. II, 30, l. 5, c-d : NUMMA = *elituv* « élévation »; W. A. I. II, 30, l. 7, g-h, conf. IV, 13, 1, recto, l. 14-15 : SI NIM = *mâtuv elituv* « pays élevé » (sur SI = *mâtuv*, voy. W. A. I. II, 39, l. 7, c-d; cette expression dérive de l'idée de la « surface » du pays); enfin le nom accadien de la Susiane, NUMMA-KÎ, correspondant exactement comme sens au sémitique עילם « le haut pays » (voy. Friedrich Delitzsch, AS, p. 39).

Je ne connais pas d'exemple, autre que celui que nous avons ici, de l'emploi de NIM comme un adverbe que l'on rend par l'assyrien *elis*.

(3) On hésite au premier moment sur la question de savoir s'il faut lire, pour le verbe et pour l'adverbe représentés par 𒋛 𒋛, ŚIG ou SÛSÛ, autrement dit s'il faut prendre 𒋛𒋛 pour un ou deux caractères. Mais cette hésitation cesse lorsqu'on se rappelle que le simple SÛ est quelquefois traduit par le sémitique שוח; il est, en effet, bien évident que c'est à son dérivé duplicatif que s'applique ici la même traduction.

L'idéogramme 𒋛, expression du radical SÛ en accadien, est dans les textes assyriens une des notations les plus habituelles de *kissat* « troupe, légion, foule ». Syllab. EE, 2, traduit SÛ par *karamu* « rassembler », *śaḥapu* (סחף) « entraîner, balayer », *siḫu* (participe passif de שוח) « incliné, courbé en bas », et *adaru* « honorer, vénérer, craindre » (idée en relation avec celle de s'incliner); en parlant d'un astre, SÛ est « descendre, se coucher » (voy. ESC, p. 31). L'emploi du duplicatif SÛSÛ comme un adverbe que rend l'assyrien *saplis* « en bas » (emploi dont nous avons ici le premier exemple) se relie tout naturellement à ces acceptions. Ici la 3ᵉ pers. sing. du prétérit du 1ᵉʳ indicatif objectif (avec incorporation du pronom régime de la 3ᵉ pers.) du verbe dérivé SÛSÛ et son correspondant sémitique *ittanasuḫu*, 3ᵉ pers. sing. aoriste télique de l'ittanaphal de שוח, figurent dans une phrase dont l'ensemble implique une notion de mouvement violent, qui

nous a paru ne pouvoir être bien rendue que par « se précipiter ».

C'est traduit en assyrien par le verbe סחף, que sûsû se trouve employé dans W. A. I. IV, 19, 1, recto, l. 7-8 :

Accadien.

MER	IRBA	MENE	SÛSÛA
(Aux) points cardinaux	quatre	l'immensité	balayant

MES	BIL	DIM	BILBIL[LA	MES
les, (ils sont)	le feu	comme	brûlant	les. (ils sont)

Assyrien.

ana	*sâri*	*irbitti*	*melavve*	*śahpu*
Aux	points cardinaux	quatre	l'immensité	ils balayent,

kima	*isati*	*yusakvû*
comme	le feu	ils incendient.

W. A. I. IV, 21, 1, l. 64-65 :

Accadien.

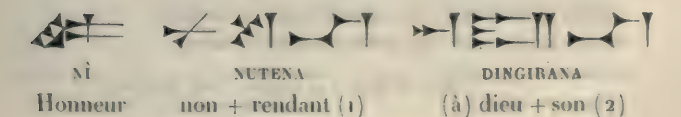
GIR-GAL	(d. p. AN) NAMTARRA	NENSÛSÛ	AAN
Grand glaive	la peste	il + la + balaye	aussi.

Assyrien.

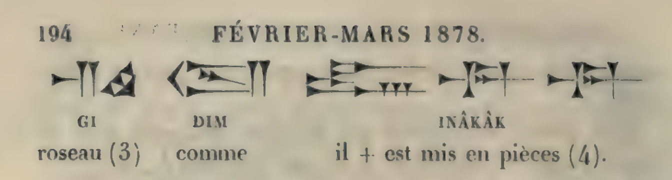
namzaru	*muśahhip*	*namtari*
Grand glaive	qui balaye	la peste.

3.

ACCADIEN.



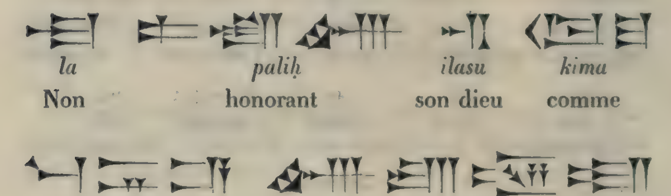
NÌ	NUTENA	DINGIRANA
Honneur	non + rendant (1)	(à) dieu + son (2)



GI DIM INÂKÂK

roseau (3) comme il + est mis en pièces (4).

ASSYRIEN.



la *paliḫ* *ilasu* *kima*

Non honorant son dieu comme

qane *iḫtaṣṣi*

un roseau est déchiré

va

et.

(1) Le mot NÎ est connu par Syllab. AA, 50, qui le traduit *puluḫtav* « honneur, vénération, crainte » et *emuqu* « puissance ». Sa lecture est, d'ailleurs, justifiée par la transcription grecque Ναϐαννίδοχος ou Ναϐαυνίδοχος pour la forme accadienne du nom du dernier roi de Babylone, NABU-NÎ-TUK, correspondant à la forme assyrienne *Nabu-na'du* « Nébo (est) auguste, glorieux », forme transcrite à son tour Ναϐονάδιος ou Ναϐοννήδος (voyez mes *Syllabaires cunéiformes*, p. 46).

En accadien, le pronom réfléchi « moi-même, toi-même, soi-même » s'exprimait par :

NÎMU, mot à mot « ma gloire, mon honneur »,
NÎZU, mot à mot « ta gloire, ton honneur »,
NÎNA / NÎBA OU NÎBI } mot à mot « sa gloire, son honneur ».

Le cas inessif de NÎ, NÎTE, mot à mot « dans la gloire, dans l'honneur », devenait l'adverbe « en soi-même, par soi-même », et sur cet adverbe NÎTE, par l'addition des suffixes personnels, se créait une nouvelle série de formes de pronoms réfléchis :

NÎTEMU « moi-même »,
NÎTEZU « toi-même »,
NÎTENA ou NÎTEUANI « lui-même ».

(Voy. LPC, p. 176, où j'ai seulement transcrit à tort IM au lieu de NÎ.) En assyrien, c'est *ramanu* « entrailles » qui, en se combinant avec les suffixes possessifs, forme les pronoms réfléchis :

Ramaniya « moi-même », mot à mot « mes entrailles »,
Ramanika « toi-même », mot à mot « tes entrailles ».
Ramanisu « lui-même », mot à mot « ses entrailles ».

De là Syllab. AA, 50, traduit encore NÎ, non-seulement par *ramanu*, mais aussi par *zumruv* « ventre, corps ».

Ici l'expression accadienne que rend l'assyrien *la paliḥ* est NÎ NUTENA. Le verbe TEN, dont NUTENA est le participe négatif à la 1re voix, ne s'est pas encore rencontré ailleurs à ma connaissance. Mais nous en avons le dérivé formé par doublement, au sens factitif, TENTEN, traduit par le paël de *pasaḥu* « soumettre au joug, soumettre » (arabe فسخ) et le kal de *kabaśu* « couvrir, fouler » (hébr. כבס, arabe كبس). Exemples :

NUMUNIBTENTEN (3e pers. sing. 2e indicat. négat. de la 5e voix) = *ul yupassaḥ* « il ne soumet pas » : W. A. I. IV, 22, 2, l. 47-48;

BIL-TENTEN = *kabaśu sa isati* « action de couvrir le feu » : W. A. I. II, 27, l. 48, g-h.

Ceci implique pour le simple TEN une signification d'« être placé dessous, soumis », qui convient parfaitement à l'expression NÎ NUTENA « honneur — non + étant soumis », c'est-à-dire « ne rendant pas honneur ».

(2) Sur DINGIRA et sa lecture, voy. ESC, p. 9 et suiv. Dans DINGIRANA ce substantif est suivi du pronom possessif suffixe de la 3e pers. sing. — NA.

(3) Sur l'équivalence du substantif accadien GI et de l'assyrien *qanu* « roseau » (hébr. קנה), voy. principalement W. A. I. II, 34, 1, recto, liste d'espèces diverses de roseaux et d'objets faits en roseaux.

(4) INÂKÂK, 3e pers. sing. prétér. 1er indicat. de la 1re voix d'un verbe ÂKÂK; *iḫtaṣṣi*, 3e pers. sing. aor. iphteal de חצה.

G. Smith (*Phon. val.* 63, a) a relevé l'expression substantive ÂKÂK = *ḫubbû sa qani* « le creux d'un roseau », qui est évidemment en rapport avec le verbe ÂKÂK, que nous avons ici. Celui-ci est le dérivé duplicatif d'un radical ÂK. Si on devait le rattacher au radical verbal ÂK dont les textes nous offrent tant d'exemples, nous serions en présence d'un des cas extrêmement rares, mais qui, cependant, se produisent quelquefois, où le verbe dérivé à forme duplicative prend un sens intransitif et passif, tandis que la signification du radical simple est transitive et active.

Rien de mieux connu que le verbe ÂK « faire, agir » : ÂK = *episu*, Syllab. A, 293; INÂK = *ibus* « il a fait », W. A. I. II, 9, l. 8, c-d, et *passim*. Le dieu Nébo s'appelle [cunéiforme] « le dieu actif, agissant », et à cette occasion W. A. I. II, 60, l. 41-45, c-d, donne une sorte de paraphrase de la qualification accadienne de ÂK, où le scribe énumère successivement toutes les formes de l'activité attribuée au dieu des œuvres de l'intelligence :

ÂK = *episu* « agissant »;

ÂK = *banû* « créateur »;

ÂK = *maḫaru* « action d'aller en avant, se présenter en avant, se manifester »;

ÂK = *nabû* « prophète »;

ÂK = *ḫasisu* « attentif, intelligent »;

ÀK = *ḥaśiśatu* « attention »;
ÀK = *pit uzni* « qui ouvre ses oreilles »;
ÀK = *rapsa uzni* « qui ouvre largement ses oreilles »;
ÀK = *episu saṭir* « celui qui fait les écrits ».

Pour rapprocher notre ÀKÀK « être mis en pièces, déchiré », que traduit en assyrien l'iphteal de חצה (malgré le doublement de la seconde radicale, qui doit être uniquement attribué à l'action de la présence de l'accent tonique sur la seconde syllabe, *iḥtaṣṣi* est positivement une forme d'iphteal, car l'iphtaal réclamerait *yuḥtaṣṣi*), pour le rapprocher de ÀK « faire », il faut tenir compte de la liaison si naturelle qui, dans toutes les familles de langues, réunit parmi les acceptions des mêmes mots les idées de « fabriquer, travailler » et de « tailler, fendre ». ברא nous en offre un exemple en hébreu, et BA en accadien, car il est traduit d'un côté par *episu* « faire » et *banû* « former », de l'autre par *nasaru* « déchirer » et *pitû* « ouvrir » (conf. encore BA = *sit* « action d'ouvrir », de אשע, hébr. ישע).

Cependant, il faut noter que ÀKÀK, comme dérivé duplicatif de ÀK « faire », garde dans des exemples très-formels la signification active du simple, en lui donnant plus d'intensité, entre autres dans le substantif dérivé (formé par addition du suffixe individualisant DA) ÀKÀKDA « action, exploit » (ÀKÀKDÀNI = *ipsetisu* « ses exploits » : W. A. I. IV, 12, l. 15-16). Ceci serait de nature à faire soupçonner que ÀKÀK « être mis en pièces, déchiré » viendrait plutôt d'un autre radical ÀK, homophone mais non synonyme.

Quoi qu'il en soit, il faut comparer au verset que nous venons de commenter le suivant, que nous empruntons à un hymne à la déesse Anounit (W. A. I. IV, 19, 3, l. 54-55) :

Accadien.

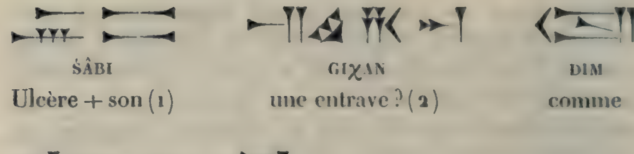
KUR	MAΧ	AAN	GI	ASA	DIM	MUNŚIGŚIGGI
L'ennemi	très-fort	aussi	roseau	un	comme	je + le + brise.

Assyrien.

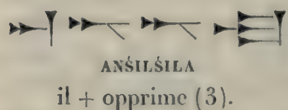
nakru	*dannu*	*kima*	*qane*	*idi*	*ume . . . ni*
L'ennemi	puissant	comme	roseau	un	. . . . .

4.

ACCADIEN.

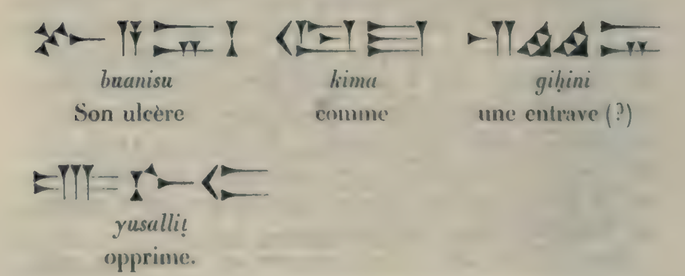


ŚÂBI — Ulcère + son (1) GIχAN — une entrave ? (2) DIM — comme



ANŚILŚILA — il + opprime (3).

ASSYRIEN.



buanisu — Son ulcère *kima* — comme *giḫini* — une entrave (?)

yusalliṭ — opprime.

(1) Au sujet de ŚÀ = *buanu* « ulcère, tumeur », je renverrai le lecteur à l'étude spéciale sur ce mot et sur différents noms de maladies, que j'ai publiée dans la première partie du tome VI des Transactions de la Société d'Archéologie Biblique de Londres. La première découverte du sens de cette expression appartient à M. Oppert.

(2) Le sens précis du substantif GIχAN = *giḫinu* est impossible à déterminer sûrement dans l'état actuel des connaissances, faute d'autres exemples de son emploi que l'on puisse comparer avec celui-ci. Le seul, en effet, que nous puissions citer, se trouve dans une phrase qui reproduit presque textuellement celle-ci (W. A. I. IV, 22, 1, recto, l. 31) :

Accadien.

GAB	GIχAN	DIM	ANŚILŚIL[A
La poitrine	une entrave (?)	comme	il + oppresse.

Assyrien.

irtav	*kima*	*giḫinnu*	*isallaṭ*
La poitrine	commé	une entrave (?)	il + oppresse.

On ne saurait même dire lequel idiome, de l'accadien ou de l'assyrien, a emprunté à l'autre ce mot, qui se présente en même temps dans les deux, avec, pour toute différence, un léger changement de vocalisation. S'il est d'origine accadienne c'est, suivant les vraisemblances, un composé qui devra être analysé en GI-χAN. S'il est, au contraire, de provenance assyrienne, il faudra le rattacher à une racine נחן, que l'araméen nous offre avec la signification de « se courber, être courbe » et qui fournit à l'hébreu גחון « ventre », spécialement celui des reptiles. De cette racine sémitique a pu très-naturellement dériver un nom désignant une entrave, un lien qui enserre. Comme un pareil sens s'accorderait assez bien avec l'ensemble de la phrase et le verbe שלט, c'est ainsi que nous traduisons provisoirement et conjecturalement, faute de mieux, mais en étant tout prêt à abandonner cette conjecture pour une meilleure et plus sûre interprétation, lorsque celle-ci aura été trouvée.

(3) *Śil* est une des valeurs phonétiques avec lesquelles le signe ⟶ passe dans l'usage des textes assyriens, et ici la

forme de prolongation du présent du verbe en LA impose d'adopter cette lecture. D'ailleurs nous trouvons encore ŚILA = *salaṭu sa* . . . « l'action de dominer . . . », dans W. A. I. II, 39, l. 14, g-h.

Ce dernier passage, avec la glose indicative de prononciation qui l'accompagne, soulève une fort importante question de grammaire accadienne et fournit, je crois, un élément décisif pour la résoudre, au moins en partie. On y lit en effet [cuneiform] ([cuneiform]) [cuneiform], ce qui indique qu'il faut lire et transcrire ŚILA, tandis que l'on serait tenté, d'après les valeurs phonétiques des deux caractères, de transcrire ŚIL-LA. De même, dans W. A. I. II, 56, l. 36, c, nous avons [cuneiform] ([cuneiform]) [cuneiform], indiquant qu'il faut transcrire BARA et non BAR-RA. Et il serait facile de relever encore dans les tablettes lexicographiques un certain nombre d'exemples analogues.

Or, on sait qu'il existe deux manières de former ou de représenter graphiquement l'état de prolongation vocalique, qui se produit pour les substantifs et pour les verbes et qui, dans ces derniers, caractérise le temps présent. Ou bien à la suite de l'idéogramme exprimant le radical on ajoute simplement une voyelle, qui est le plus souvent E, ou bien on fait suivre cet idéogramme d'un phonétique indifférent représentant une syllabe simple à voyelle finale, commençant par la consonne qui termine le radical. Par exemple, dans le premier cas, les verbes [cuneiform] LAL, [cuneiform] ÂK, [cuneiform] KÛ, font au présent [cuneiform] LALE, [cuneiform] ÂKE, [cuneiform] KÛE (sans tenir compte de la modification que les voyelles subissaient réciproquement par suite de leur rapprochement, pour s'harmoniser, et que nous essayerons de déterminer un peu plus loin); dans le second cas, les verbes [cuneiform] GAR, [cuneiform] QUR, [cuneiform] GUR, font [cuneiform] idéogr. RI, [cuneiform] idéogr. RI, [cuneiform] idéogr. RU (EA, I, 1, p. 68 et 100-103; LPC, p. 141 et 189). Faut-il, dans ces derniers exemples, transcrire GARRI, QURRI et GURRU, ou bien GARI, QURI et GURU?

Faut-il, comme je l'ai fait d'abord, voir ici deux modes de formation différents constituant pour les verbes deux

conjugaisons distinctes, l'une prolongeant le radical par l'addition d'une simple voyelle, l'autre doublant la dernière consonne avant cette voyelle? Ou bien vaut-il mieux admettre qu'il n'y a là qu'un même procédé de prolongation, par la seule addition d'une voyelle, et deux manières de l'exprimer graphiquement? que dans le second cas on n'a pas représenté un doublement formel et grammatical de la consonne finale, mais joint à l'idéogramme un complément phonétique précisant, par l'expression de la dernière consonne du radical, la lecture qui doit être choisie entre celles dont le caractère est susceptible, en même temps qu'il indique la voyelle qui s'y ajoute pour la prolongation? Je n'hésite plus aujourd'hui à adopter cette dernière manière de voir, qui me paraît imposée par les gloses de la nature de celles dont j'ai cité deux spécimens. Elle s'accorde, d'ailleurs, avec les faits positivement constatés, qui montrent la tendance phonétique de l'accadien à n'admettre que des articulations adoucies, de telle façon que, dans les composés, deux consonnes semblables qui se rencontrent ne sonnent pas double, mais se confondent en une seule, PAK-KAK devenant PAKAK, PIL-LAL PILAL, etc. (LPC, p. 50; ESC, p. 36), et que même le plus souvent, à la rencontre de deux articulations différentes, la première, s'assimilant à la seconde, finit par disparaitre entièrement et par ne laisser aucune trace dans la prononciation (ESC, p. 33-39).

Quelques preuves d'un caractère très-positif s'ajoutent encore à celles que je viens d'indiquer pour montrer que, dans les formes de prolongation orthographiées, en ajoutant à l'idéogramme un signe syllabique de consonne + voyelle, on ne doit pas considérer l'articulation finale du radical comme doublée, mais comme simple :

1° Dans W. A. I. II, 39, l. 14, e-f, le mot pour dire « le lever du soleil », exprimé par l'idéogramme [illegible], est transcrit dans une glose BA-AB-BAR; un peu plus loin, l. 17, e-f, nous en avons l'état de prolongation, qui s'orthographie [illegible] [illegible], mais que la glose transcrit BA-AB-BA-RA, et non BABBARRA;

2° Pour l'état de prolongation de certains mots nous voyons les deux formes orthographiques s'échanger indifféremment. Ainsi j'ai relevé la 3ᵉ pers. plur. du prétérit du 1ᵉʳ indicatif du verbe QUR écrite tantôt IN-QUR-RI-ES et tantôt , ce qui paraît prouver qu'il faut lire INQURES, et non INQURRES. De même, pour la prolongation de GAL « grand », nous avons , idéogr. + E, GALE (prononcé sûrement GÄLE, de même que le composé A-NIGIN est indiqué dans une glose comme se prononçant ÄNIGIN : W. A. I. II, 29, l. 20, a), et , idéogr. + LA, que je lis simplement GALA, et ce qui est plus significatif encore, c'est l'emploi pour l'adverbe GALES (prononcé GÄLES) « grandement, majestueusement », des deux orthographes GAL-ES et GAL-LI-ES.

Le procédé d'orthographe du complément phonétique est, du reste, très-fréquemment employé dans les textes accadiens comme moyen de faciliter la lecture en déterminant le choix à faire entre les valeurs prononcées fort différentes qui correspondaient dans la langue parlée aux significations variées d'un même idéogramme. Ainsi j'ai démontré ailleurs que dans les deux expressions graphiques de la notion de « dieu », et , les signes phonétiques NA et RA qui s'ajoutent à l'idéogramme ne sont autres que des compléments phonétiques prévenant le lecteur s'il doit lire ANA ou DINGIRA, les deux mots synonymes de la langue voulant dire également « dieu » et s'appliquant l'un et l'autre comme lectures au signe idéographique . Syllab. A, 247, enregistre parmi les lectures de KALAMA = *mâtu;* mais avec ce sens de « pays » le caractère, dans les habitudes orthographiques des textes, est toujours suivi du phonétique simple MA, ; nous avons là encore, à n'en pas pouvoir douter, un complément phonétique destiné à avertir que le caractère est à lire KALAMA et à entendre dans la signification de « pays », au lieu d'être lu UNU ou UKU « homme ».

Cependant, il existe quelques exemples contradictoires à ceux sur lesquels nous venons de raisonner, c'est-à-dire quel-

ques exemples où, après le radical écrit exceptionnellement d'une manière purement phonétique au lieu d'être représenté par son idéogramme habituel, la consonne finale est doublée pour former l'état de prolongation. W. A. I. IV, 9, nous en offre à lui seul deux. A la l. 19 du recto, le gérondif du verbe MAL « en complétant, en remplissant », au lieu d'être écrit comme à l'ordinaire par l'idéogramme [cuneiform] suivi des deux phonétiques LA-TA, est orthographié [cuneiform] MA-AL-LA-TA, et, à la l. 30, l'état de prolongation du mot DAMAL « large, vaste », au lieu d'être, comme dans tous les autres exemples connus, représenté par [cuneiform], idéogr. + LA, est écrit phonétiquement [cuneiform] DA-MA-AL-LA. Il y a probablement là une conséquence et comme une indication du caractère particulièrement pesant et fort de la voyelle qui précède la consonne finale du radical, ou plutôt encore de la présence de l'accent tonique sur cette voyelle. En effet, dans les textes assyriens, qui en cela, comme en tant d'autres choses, ont conservé les habitudes orthographiques accadiennes, on constate beaucoup de faits de gémination de consonnes qui n'ont sûrement aucun caractère de formation grammaticale et sont seulement une manière d'indiquer par l'orthographe que l'accent tonique pèse sur la voyelle précédente (voy. Sayce, *Assyr. gramm.* 2e édit. p. 108 et suiv.).

Il faut enfin remarquer qu'à de bien rares exceptions près, dans les cas où la prolongation se marque par la simple addition d'un signe de voyelle à l'idéogramme du radical, cette voyelle est toujours un E fort, quelle que soit la voyelle interne du radical, lors même que la succession de cette voyelle du radical et du E de prolongation donne une combinaison anti-harmonique. Au contraire, quand la prolongation se marque au moyen d'un signe syllabique de consonne + voyelle, répétant la consonne du radical, la voyelle de prolongation, lorsqu'elle n'est pas la même que celle du radical, lui est du moins toujours harmonique.

Du groupement de tous ces faits, rapprochés entre eux,

me paraissent découler assez nettement des lois grammaticales que l'on peut formuler de la manière suivante :

1° L'état de prolongation des substantifs et des verbes, en accadien, se forme exclusivement par l'addition d'une voyelle à la suite du radical, quand il se termine par une consonne, très-rarement quand il se termine par une voyelle, comme KÛ ;

2° Dans cette donnée, elle peut s'opérer de deux façons : ou bien la voyelle de prolongation est très-forte et pesante, et dans ce cas c'est presque toujours un E; alors c'est sur elle que porte l'accent, et par suite c'est cette voyelle de prolongation qui, amenant une harmonisation régressive, entraîne la modification et la polarisation de la voyelle du radical, que celle-ci soit longue ou brève; ainsi, pour reprendre les exemples cités plus haut, LAL, ÂK et KÛ font leur prolongation en LALÉ, AKÉ et KUÉ, dont la prononciation réelle était sûrement LÄLÉ, ÄKÉ et KÜÉ. Ou bien la voyelle de prolongation est de nature légère et faible; alors l'accent reste sur la voyelle du radical, qui, par suite, détermine celle de la prolongation d'après les lois de l'harmonie; GAR, QUR et GUR font GÁRI, QÚRI et GÚRI, que l'on écrit GARRI, QURRI et GURRI, employant pour indiquer la syllabe accentuée une gémination de la consonne suivante, qui est purement orthographique et non grammaticale, et qui n'avait pas pour résultat de faire sonner double dans la prononciation l'articulation ainsi doublée dans l'écriture. Les mots du lexique accadien se divisent en deux classes, suivant qu'ils font leur prolongation de l'une ou de l'autre manière; ceux qui sont susceptibles de l'une et de l'autre, comme GAL, donnant indifféremment GALLA (GÁLA) et GALÉ (GÄLÉ), constituent des exceptions fort rares;

3° L'emploi, à la suite d'un idéogramme, d'un phonétique de syllabe composée de consonne + voyelle, dont la consonne est la même que la dernière du mot représenté par l'idéogramme, n'implique pas de toute nécessité une forme de prolongation du second des types que nous venons d'in-

diquer. Le caractère syllabique ainsi placé après l'idéogramme peut être également un complement phonétique précisant la lecture d'un mot à terminaison vocalique constante, mot pour lequel il n'y a pas, si c'est un substantif, d'état de prolongation distinct de l'état simple, puisque la voyelle finale du radical y sert à tous les offices qui nécessitent l'addition d'une voyelle de prolongation aux radicaux terminés par une consonne, par exemple suffit à fournir le support des suffixes casuels ou pronominaux, et si ce mot est un verbe, la prolongation, qui en forme grammaticalement le présent, a lieu par un simple renforcement de la voyelle finale, que l'écriture néglige souvent d'exprimer. Le LA de ŠILA, le NA de ANA, le MA de KALAMA, sont des compléments phonétiques de ce genre et non des indices d'un état grammatical de prolongation, et il serait facile d'en citer un bon nombre d'autres exemples aussi certains.

Mais on peut mieux déterminer ces règles que discerner dès à présent le caractère réel de toutes leurs applications. Nous venons de voir que l'addition, à l'idéogramme d'un mot, d'un phonétique simple de consonne + voyelle, dont la consonne initiale est la même que la dernière du mot, peut avoir deux significations fort différentes. Ce n'est que par une étude patiente et minutieuse des gloses indicatives de prononciation dans les tablettes lexicographiques, ainsi que des variantes d'orthographe d'un même mot, que l'on pourra graduellement parvenir à déterminer les cas dans lesquels l'un ou l'autre procédé graphique devra être reconnu. Actuellement, dans nos transcriptions, qui ne peuvent être jusqu'ici qu'approximatives et très-imparfaites, la prudence impose de se borner à calquer encore l'orthographe des scribes chaldéens et babyloniens, sous la réserve des observations qui viennent d'être faites, à moins que nous ne soyons déjà en possession, comme pour ŠILA, ANA, KALAMA, d'une preuve formelle établissant que nous sommes en présence d'un simple fait de complément phonétique et non de prolongation grammaticale. Nous marquons donc, en transcrivant, la

gémination de la consonne finale toutes les fois qu'à la suite de l'idéogramme d'un mot l'écriture place un signe syllabique simple qui en répète la dernière consonne, bien que ce signe puisse n'être qu'un complément phonétique et bien que nous sachions désormais que, s'il y a dans ce cas représentation d'un véritable état prolongé ayant une existence distincte, on n'y doit pas chercher un doublement grammatical réel de la consonne, mais seulement une indication orthographique de la place de l'accent tonique.

ANŚILŚILA est une 3ᵉ pers. sing. du présent (avec le renforcement de la voyelle finale non exprimé) de la 1ʳᵉ voix d'un verbe ŚILŚILA, dérivé duplicatif du simple ŚILA, que traduit également le sémitique שלט. Dans ce cas, entre le radical simple et son dérivé duplicatif il n'y a de différence de signification qu'un peu plus d'intensité pour le second. *Yusalliṭ*, dans la version assyrienne, est un aoriste du paël; dans la phrase presque pareille citée à la note précédente, *isallaṭ* doit être considéré comme un présent du kal, où le doublement de la seconde radicale ne tient pas à une formation de grammaire et indique seulement la présence de l'accent sur la voyelle pénultième, la forme régulière étant *isalaṭ*, prononcé *isálaṭ*. La 3ᵉ pers. sing. prés. du paël serait *yusallaṭ*.

Dans Syllab. A, 304, le signe ►►< est interprété ŚILA = *śûqu* (cf. W. A. I. II, 33, l. 11, c-d). C'est à tort que j'ai rapporté ce mot *śûqu* à la racine סקק, en le traduisant « part, portion » et par suite « propriété privée » (ESC, p. 79); M. Oppert (*Documents juridiques*, p. 55) l'a beaucoup mieux expliqué par « rue, place », aram. שוק, arabe سوق. La traduction de M. Oppert est complétement justifiée par l'emploi du mot *śûqu* dans Assourn. col. 2, l. 55. W. A. I. IV, 2, col. 5, l. 15-16 et 55-56 : ŚILA GUBBA MES = *ina śuqi ittanamzazu* (pour *ittanazzazu*, var. *ittanazazu*) *sunu* « ils s'établissent sur les chemins, eux ». Dans W. A. I. IV, 16, 2, l. 52-54, l'accadien ŚILA DAMALLA « voie large » (*śûqu rapsu* : W. A. I. II, 33, l. 12, c-d) est traduit en assyrien *ribitu*, c'est-à-dire par le mot

même qui entre dans le nom donné par la Bible (Genès. x, 11) comme celui d'une ville d'Assyrie רחבות עיר.

Accadien.

ŚILA	DAMALLAKU	UAMUNDIχ
Le chemin	large + vers	et + tu + verseras

Assyrien.

ana	*ribiti*	*tubuq*	*va*
Du côté du	grand chemin	verse	et

Accadien.

GARGIGGA	ID	BABAGE	ŚILA	DAMALLA
la douleur	force	réduire à néant + pour,	le chemin	large

χABA[NIB]TUM
qu'+ il + lui + emporte !

Assyrien.

marustav	*sa*	*emuqi*	*inassaru*	*ribitu*	*litbal*
la douleur	qui	la force	détruit,	le grand chemin	qu'il (l')enlève !

Les décisions légales de W. A. I. II, 10, l. 7-12, c-d, que j'avais inexactement interprétées dans ESC, p. 79, doivent être en réalité traduites de la manière suivante, qui est beaucoup plus conforme au sens habituel, et l'on peut même dire constant, des principaux mots qui y figurent. La traduction que M. Oppert en a donnée dans ses *Documents juridiques* est bien supérieure à ma première; mais elle contient, elle aussi, des choses qui me semblent inadmissibles.

Accadien.

	EGIRBITA	NUGIG	AAN
1.	Suite + (de) ceci + à	la prostituée	aussi

ŚILATA	BANDAGALLA
la rue + dans	on + la + fera + prendre.

Assyrien.

arkanu *qadistuv*
Après cela la prostituée

ina *śuqiv* *ittasi*
dans la rue sera prise.

Accadien.

SÂ KÎAKÂNITA NAMNUGIGANI
2. Intérieur sanctuaire + son + dans métier de prostituée + son

INENTUKTUK
elle + le + possédera.

Assyrien.

ina *ramesu* *qadisduśśu*
Dans son lieu-haut sa prostitution

iḥuzzu
elle possédera.

Accadien.

NUGIGGABI DÛ ŚILA AAN
3. Prostituée + la le fils de la rue aussi

MININRI
il + la + choisira.

La version assyrienne manque.

(*Qadisduśśu* est une forme corrompue pour *qadisutsu*, *qadisuśśu*. — A l'emploi du verbe *naśû* dans la première sentence, on doit comparer celui de נשא en hébreu, mis en œuvre absolument et isolément dans le sens de « prendre une femme, s'unir à elle ».)

« Après cela, on pourra prendre la prostituée dans la rue (il s'agit de la femme répudiée par son mari, à qui celui-ci ne peut plus toucher sans impiété, et qui passe à la prostitution sacrée).

« Elle exercera son métier de prostitution dans le sanctuaire

duquel elle est attachée (on pourrait aussi traduire « dans le lieu de son choix »).

« Le vagabond de la rue, lui aussi, pourra emmener pour lui la prostituée. »

Le mot ŚILA « chemin, rue », est le dérivé d'un radical verbal, homophone de celui que nous venons d'étudier, mais different, ŚIL « être étendu, long ». Je trouve ce radical écrit ŚI-IL dans un titre du dieu Fleuve (W. A. I. II, 56, l. 28, c), ÌD ŚILI MADI « le Fleuve qui s'allonge dans le pays » (sur la lecture ÌD, voy. Friedr. Delitzsch, *Literurisches Centralblatt*, 10 mars 1877, p. 346). Le dérivé duplicatif de ce radical, ŚILŚIL, qui s'écrit de même ŚI-IL-ŚI-IL, a une signification causative, c'est « étendre, allonger, développer », puis « soulever »; sa tradition assyrienne normale est par le verbe מתה, arabe مَتَى. W. A. I. IV, 26, 3, l. 39-40 :

Accadien.

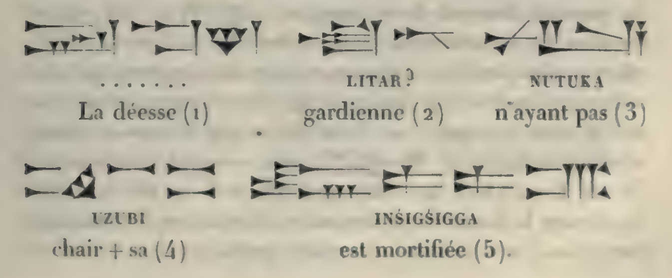
AN.MU.BAR.RA	ŚURRA	KURKURRA	GALGALLA	MUNŚILŚIL.
Le dieu Feu	fort,	les montagnes	très-grandes	soulève.

Assyrien.

(D. P.) *isuv*	*izzu*	*mumatti*	*sadi*	*zakrûti*
Le dieu Feu,	fort,	soulevant	les montagnes	escarpées.

5.

ACCADIEN.



. . . .	LITAR ?	NUTUKA
La déesse (1)	gardienne (2)	n'ayant pas (3)

UZUBI	INŚIGŚIGGA
chair + sa (4)	est mortifiée (5).

ASSYRIEN.



(1) L'expression idéographique complexe que nous avons ici est très-fréquente dans les textes magiques et liturgiques, où on la traduit toujours par l'assyrien *istar*, au sens générique de « déesse » (voy. aussi W. A. I. II, 39, l. 4, g-h); nous en ignorons la lecture accadienne. Malgré la version assyrienne par le simple *istar*, il faudrait peut-être traduire plutôt « mère déesse », car la notion de « mère » s'attache au premier signe du complexe, .

(2) La lecture LITAR a quelque vraisemblance, mais n'est pas certaine, car on pourrait transcrire aussi LIKUD. Le sens du premier élément de ce composé, LI, est encore inconnu. Ce caractère est expliqué dans W. A. I. II, 24, l. 46, a-b, par *ellu* « brillant », mais une glose nous apprend qu'avec cette signification il se lisait GUB. Et cette valeur est confirmée par le mot (composé ou bien dérivé par le moyen d'une voyelle prosthétique) AGUB = *ruqqû* « firmament » (W. A. I. II, 48, l. 41, a-b), dont W. A. I. IV, 28, 3, l. 58-59, donne la forme de prolongation AGUBBA, en le montrant passé dans l'assyrien et y devenant *egabbu*.

Le second élément, représenté par 𒋻, peut être TAR ou KUD. Le sens de TAR est « placer, établir, fixer », assyr. *sâmu :* W. A. I. II, 7, l. 1, a-b; et sa lecture est positivement établie par le composé NAMTAR = *simtuv sâmu* « fixer la destinée », W. A. I. II, 7, l. 5, a-b, et comme substantif concret « celui qui fixe la destinée », lequel passe en assyrien sous la forme *namtaru* et s'y orthographie 𒉆𒋫𒊒 *nam-ta-ru.* KUD, dont la lecture est assurée par la forme de prolongation KUDDA, 𒋻𒁕, signifie d'abord, comme radical verbal, « couper » et « trancher », au moral comme au physique (*makaśu :* W. A. I. II, 38, l. 9, e-f; *paraśu :* W. A. I. II, 28, l. 66, d-e, et IV, 28, 4, l. 32-33), puis, par une application de l'idée de décision, « juger » (*dânu :* W. A. I. II, 7, l. 23, e-f) et même « conjurer » (*tamû :* W. A. I. II, 7, l. 24, c-d; MULU NAM EKIRRU KUDDA « celui qui conjure le sort hostile » = *tammânu* « conjurateur » : W. A. I. II, 7, l. 26, c-d). En se combinant avec DI = *dinu* « jugement » (Syllab. A, 185; Lt 15, A, l. 26) il donne le composé, connu par tant d'exemples, 𒁲𒋻 DIKUD = *dayanu, dainu* « juge, arbitre ».

Mais si la transcription en reste douteuse, le sens de LITAR ou LIKUD est déterminé ici de la manière la plus positive par sa traduction assyrienne *paqidu.*

W. A. I. II, 33, l. 28, e-f, enregistre, parmi les synonymes accadiens de l'idée de « roi », un composé LI-KÛ, dont le premier élément est le même, et le second, KÛ, a le plus habituellement le sens intransitif de *asabu* « être assis, résider », mais revêt aussi quelquefois le sens transitif de *nadû* « poser, placer », qui en fait un synonyme presque exact de TAR.

On s'étonnera peut-être que *paqidu* ne soit pas ici au féminin; c'est une irrégularité grammaticale, mais qui se justifie par d'autres exemples. Fréquemment, même dans les textes purement assyriens, en parlant des déesses on emploie les formes masculines au lieu des formes féminines, surtout dans les verbes. De plus, comme l'accadien n'avait pas la distinction des genres, il est arrivé plus d'une fois que, dans les traductions assyriennes calquées de près sur l'accadien,

on n'a pas employé la forme féminine là où le génie propre des langues sémitiques l'eût réclamée; l'exemple le plus frappant en est dans W. A. I. II, 10, l. 2-7, a-b.

(3) Sur le verbe TUK = *isû* « avoir », dont NUTUKA est le participe négatif à la première voix, voy. Syllab. A, 270. Il serait facile d'en relever dans les textes les exemples par centaines.

(4) Pour UZU = *sîru* (hébr. שאר), voy. Syllab. A, 356. La signification s'en justifie aussi par de nombreux exemples, et la valeur idéographique du caractère qui exprime ce mot a été depuis longtemps reconnue.

Dans UZUBI, le substantif est suivi d'un des deux types de suffixes pronominaux possessifs de la 3e pers. de celui qui s'emploie indifféremment pour le singulier et le pluriel — BI.

(5) J'ai d'abord pensé à transcrire dans l'accadien INLULUGA au lieu de INŚIGŚIGGA. En effet, la lecture ordinaire de est LUGA (Sayce, *Assyr. gramm.* p. 19, n° 226 a), comme le prouve la glose de W. A. I. II, 36, l. 4, g, où la prononciation de est représentée par LU-GA. LUGA est traduit *surup* « brûlure » (voy. G. Smith, *Phon. val.* n° 159 b), ou bien *miḫiṣ* « blessure, plaie » et *maḫiṣu* « blessé » (W. A. I. II, 17, l. 38 et 39, a-b[1]). Dans un

[1] C'est à tort que, dans ces deux passages, j'ai cru (ESC, p. 38; *Journal asiatique*, août-septembre 1877, p. 132) trouver un composé GALUGA. GA dans la formule magique relative à la nourrice et à la femme enceinte (W. A. I. II, 17, l. 35-44, a-b) est sûrement la désignation accadienne de la « mamelle », assyrien *tulû;* et la traduction de cette formule ainsi que son analyse doivent être rectifiées de la manière suivante :

Accadien.

UMMEGALAL.
La nourrice.

document encore inédit, je rencontre le premier précatif objectif GANENLUGA expliqué *limhaṣ* « qu'il brise ». Il est donc

Assyrien.

munesiqtav
La nourrice.

Accadien.

UNMEGALAL	GA	LALE
La nourrice	(à) la mamelle	douce,

Assyrien.

munesiqtav	*sa*	*tulusa*	*ṭábu*
La nourrice	qui	sa mamelle	(est) douce,

Accadien.

UMMEGALAL	SISA
la nourrice	étant amère,

Assyrien.

museniqtav	*sa*	*tulusa*	*marru*
la nourrice	qui	la mamelle	(est) amère,

Accadien.

UMMEGALAL	GA	LUGA
la nourrice	(à) la mamelle	blessée,

Assyrien.

museniqtav	*sa*	*tulusa*	*maḥṣu*
la nourrice	qui	sa mamelle	(est) blessée,

Accadien.

UMMEGALAL	GA	LUGA	BATGA
la nourrice	(de) mamelle	blessée	mourant,

Assyrien.

museniqtav	*sa*	*ina*	*miḥiṣ*	*tule*	*imut*
la nourrice	qui	de	la blessure	de la mamelle	meurt,

clair que « briser, déchirer, blesser » est la signification propre de LUGA. C'est ce même verbe dont nous avons le dérivé du-

Accadien.

UMMEDA	LIRUM	BAR
la femme enceinte (dont)	le fruit	prospère,

Assyrien.

taritav	*sa*	*kirimmasa*	*ussuru*
la femme enceinte	qui	son fruit	prospère,

Accadien.

UMMEDA	LIRUM	GAB
la femme enceinte (dont)	le fruit	se fend,

Assyrien.

taritav	*sa*	*kirimmasa*	*paṭru*
la femme enceinte	qui	son fruit	se fend,

Accadien.

UMMEDA	LIRUM	TULU
la femme enceinte (dont)	le fruit	pourrit,

Assyrien.

taritav	*sa*	*kirimmasa*	*rummû*
la femme enceinte	qui	son fruit	pourrit,

Accadien.

UMMEDA	LIRUM (glose IR)	ŚI NUDIA
la femme enceinte	le fruit	n'amenant pas à terme,

Assyrien.

taritav	*sa*	*kirimmasa*	*la*	*isaru*
la femme enceinte	qui	son fruit	n'	amène pas à terme,

plicatif (à la 1[re] pers. sing. du 1[er] indic. object. de la 1[re] voix), dans le passage cité plus haut, à la fin de la note 4 du ver-

Accadien.

ZI	ANA	GANPÂ	ZI	KÎA	GANPÂ
Esprit	du ciel,	que tu conjures!	Esprit	de la terre	que tu conjures!

Assyrien.

nis	*same*	*lû tamat*	*nis*	*irṣiti*	*lû tamat*
Esprit	du ciel,	conjure!	Esprit	de la terre,	conjure!

(Le composé UMME-GA-LAL « nourrice » signifie, mot à mot, « mère + à la mamelle + pleine ». — La lecture accadienne LAL pour le signe résulte d'une communication de G. Smith à M. Friedr. Delitzsch. — La lecture LIRUM pour le complexe = *kirimmu* est donnée par la glose de W. A. I. II, 33, l. 1, a-b; cf. celle de W. A. I. II, 48, 13, e-f, où la traduction assyrienne de LIRUM est *sapaṣu* « croître, prendre force, se développer ».

Comme désignation d'un liquide quelquefois offert aux dieux (Nabuchod. Bar. de Phillips, col. 1, l. 20, et 2, l. 33) GA = *sizbu* ou *siṣbu*, quoique l'on ne puisse pas encore discerner d'analogies sémitiques pour le terme assyrien, est sûrement un des noms du « lait », désigné par le même idéogramme que la mamelle; c'est pour cela qu'il est toujours nommé avec la « crème », NINUNNA = *ḥimeta*. Je rectifie donc de la manière suivante la traduction de W. A. I. IV, 4, col. 3, l. 28-29, qui est fautive dans ESC, p. 121 :

Accadien.

NINUNNA	TUR	AZAGGATA	MUNTUMMA
(Dans) la crème	les demeures	brillantes + de	prise

Assyrien.

ana	*ḥimeta*	*sa*	*istu*	*tarbaṣi*	*ellu*	*yubluni*
A	la crème	que	de	la demeure	brillante	on a prise

Accadien.

GA	AMAS	AZAGGATA	MUNTUMMA
le lait	le sommet	brillant + de	prise,

set 3, où [cuneiform] doit se lire MUNLULUGI.

Ici, au contraire, le verbe duplicatif représenté au présent

Accadien.

sizbu	*sa*	*istu*	*śuburi*	*ellu*	*ỵubluni*,
le lait	que	du	sommet	brillant	on a prise,

Accadien.

NINUNNA	AZAGGA	TUR	EL(LA)TA
(dans) la crème	étincelante	la demeure	sainte + de dedans
GÛGÛVA	UMENISÎ		
l'enchantement	que tu donnes!		

Assyrien.

ana	*ḥimeti*	*elluti*	*sa*	*tarbaṣi*	*ellu*
à	la crème	étincelante	de	la demeure	pure
sipta	*idi*	*va*			
l'enchantement	communique	et			

Accadien.

MULU	DÛ	DINGIRANA	MUNTAGTAG
l'homme	fils	de dieu + son	tu + tourneras.

Assyrien.

amelu	*mar*	*ilisu*	*luppit*	*va*
l'homme	fils	de son dieu	tourne (de ce côté)!	Et

Accadien.

MULU	BI	NINUNNA	DIM	GANENAZAGGA
Homme	cet	la crème	comme	qu' + il + soit brillant!

Assyrien.

amelu	*sû*	*kima*	*ḥimeti*	*lilil*
Homme	cet	comme	la crème	qu'il soit brillant!

par [cunéiforme] a une signification intransitive, qui est celle du sémitique שחח « être abattu, déprimé, mortifié », par lequel on le traduit (*yusaḫḫaḫ* en est le paël présent).

Accadien.

GA BI DIM GANENELLA
lait ce comme qu' + il + soit pur!

Assyrien.

kima sizbi snatav litabbib
comme lait ce qu'il soit pur!

Pour la signification de GA = *sizbu*, le texte le plus significatif est peut-être celui de W. A. I. II, 35, l. 74-75, où, dans une énumération des misères qui peuvent survenir à la femme esclave, nous lisons :

Accadien.

KIEL] AGANANI
L'esclave (dans) mamelle + sa

[GA NUGALLA]
lait n'existant pas.

Assyrien.

ardatuv sa ina ṣirtisa
L'esclave qui dans sa mamelle

sizbu la ibsû
lait n' existe pas.

(UBUR = *tulû* et AGAN = *ṣirtu*, arabe ضَرْعٌ, sont deux expressions pour « mamelle » que Syllab. A. 249 et 250, donne comme lecture de l'idéogramme [cunéiforme] ([cunéiforme]).

Voy. encore, dans W. A. I. IV, 28, 3, l. 48-51, GA UZ = *sizbi enzi* « le lait de la chèvre ».

Dans Lt 82, C, l. 9, LUT GA = *karpat sizbi* est « une cruche de lait ». Je lis LUT, [cunéiforme] = *karpatu* « cruche », au lieu de DUK, que je transcris dans ESC, p. 125, parce que W. A. I. IV, 13, 2, l. 58, en donne la forme de prolongation [cunéiforme] LUTTI.

Mais ma première transcription peut aussi se défendre, car DUQ

Ceci donné, je crois qu'il faut lire ce verbe ŠIGŠIG, cette valeur étant donnée à [cunéiforme] par W. A. I. II, 39, l. 54, a, où la leçon véritable est [cunéiforme] (ŠIG) [cunéiforme], [cunéiforme] constituant une glose indicative de la prononciation du second idéogramme. Le radical simple ŠIG est plus souvent représenté par le signe [cunéiforme] et expliqué en assyrien *ensu* « faible » : W. A. I. II, 28, l. 67 et 68, b-c; 48, l. 19, g-h (avec élision de la gutturale finale ŠI = *enisu* : W. A. I. II, 48, l. 20, g-h). Nous avons aussi, comme forme verbale, MUNNABŠIGA (3ᵉ pers. sing. prés. indicat. de la 5ᵉ voix, avec notion de la 1ʳᵉ pers. object.) = *yunnisanni* « il m'a affaibli » (W. A. I. II, 48, l. 20, g-h). Ce dernier exemple prouve que la prolongation se faisait en ŠIGA et non en ŠIGGA, que, par conséquent, dans l'orthographe [cunéiforme] [cunéiforme] le G du second signe est un complément phonétique. ŠIGŠIG est le dérivé duplicatif de ce ŠIG et en renforce le sens intensitivement, ce qui le fait correspondre fort exactement à l'assyrien שחח.

On ignore si c'est LUGA ou ŠIGA que [cunéiforme] [cunéiforme] doit être lu dans W. A. I. II, 28, l. 60, d-e, où il est traduit par *zarabu* « contraction, spasme ». L'absence de toute glose à cet endroit est d'autant plus regrettable que dans Syllab. AA, 56, où M. Fr. Delitzsch (AL, 2ᵉ éd. p. 67) restitue très-ingénieusement [cunéiforme] et où l'une des significations enregistrées est *zara[bu] sa libbi* « contraction du cœur », une fracture ne permet pas non plus de voir si la lecture accadienne indiquée était ŠIG ou LUGA. En tout cas, dans ce passage du grand Syllabaire à quatre colonnes, l'autre explication enregistrée pour la même lecture était *samurratu*, que nous trouvons aussi, en regard de [cunéiforme], dans W. A. I. II, 38, l. 21-25, en même temps que *sâru, sibḫû, zaqiqu* et *saqummatuv*. Parmi

était, en accadien, un synonyme de LUT. Nous le voyons par DUQQABUR = *paḫaruv* « un plein vase » (W. A. I. II, 26, l. 12, e-f), que W. A. I. (IV, 28, 1, l, 10 et 11) orthographie [cunéiforme] [cunéiforme], sans exprimer la syllabe de prolongation.

A côté de *sizbu* ou *siṣbu*, l'assyrien employait aussi, comme nom du « lait », *alibu* (W. A. I. IV, 66, 1 verso, l. 4), hébr. חלב.

ces quatre explications de , auxquelles ni G. Smith, ni M. Sayce n'ont donné place dans leurs répertoires, il n'en est aucune pour qui nous connaissions le mot correspondant de la langue d'Accad. Une seule, la dernière, est justifiée, quant à présent, par un exemple des textes : ŚILA PAGAGE = *śuqi saqummi* « des chemins et des sommets », W. A. I. IV, 2, col. 5, l. 23-24. Cette signification de l'idéogramme expliqué par *saqummu* ou *saqummatuv* est à rapprocher de la valeur idéographique du « haut du ciel » que possède dans un bon nombre d'exemples le même caractère, soit seul, , soit accompagné du complément phonétique KU, , car la lecture accadienne en était alors NUZKU (Syllab. A, 212 ; W. A. I. IV, 28, 2, l. 23-26; voy. ESC, p. 325). Quand c'est qui, comme dans la phrase que nous venons de citer, est traduit *saqummu*, il est évident que ce groupe de caractères ne doit plus être alors lu ŚIGGA ou LUGA. Mais on hésite encore à savoir si l'on doit transcrire NUZKUGA, où GA serait un suffixe, ou bien NUZGA ou NUZUGA, variante peu éloignée de NUZKU, dans laquelle jouerait le rôle d'un complément phonétique.

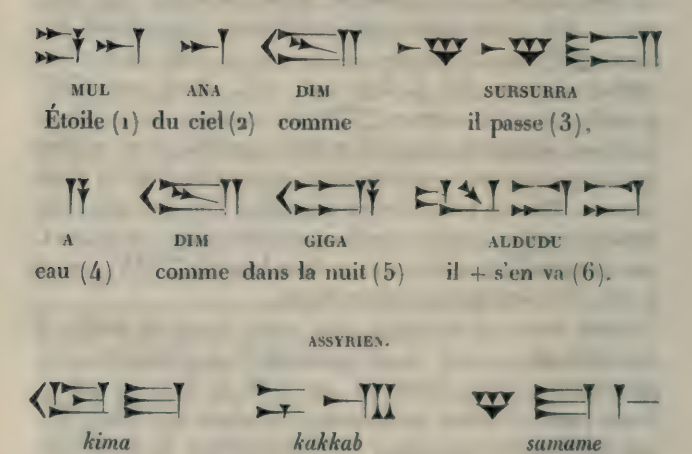
Outre LUGA, ŚIG et NUZKU, dont nous venons de parler, le caractère était encore susceptible des lectures accadiennes PÀ (= *aru*, Syllab. A, 211 ; W. A. I. IV, 7, col. 2, l. 20, paraît y donner positivement la valeur de « fibre, fil », qui serait ainsi à substituer à l'interprétation de M. Friedr. Delitzsch, voyant dans *aru* l'infinitif du verbe אור « être clair, briller »), d'où sa valeur de phonétique indifférent, puis χUD et KUN, expliquées *na'ru* « briller, être illuminé » (W. A. I. II, 8, l. 1-2, a-b), la première produisant la valeur phonétique *ḥat* ou *ḥad* dans les textes assyriens. C'est peut-être avec l'une de ces lectures que coïncidaient celles des significations de que nous venons de relever sans avoir pu déterminer le mot accadien correspondant.

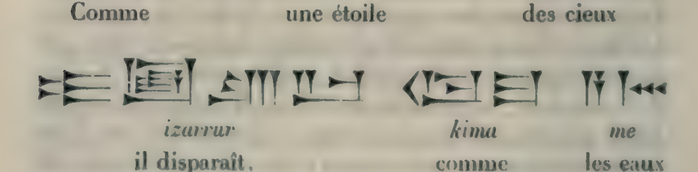
Enfin, avec le déterminatif aphone de « bois », ou est le « sceptre », *ḥaṭṭu*, en accadien GIS-TAR, d'où le nom conventionnel *gisdaru*, du signe .

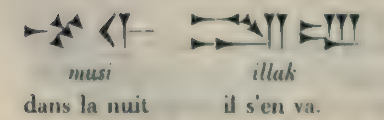
Pour en revenir maintenant à la phrase même du texte que nous commentons, le défaut d'accord exact, dans la version assyrienne, entre le substantif au pluriel, *sîri*, et le verbe au singulier, *yusaḫḫaḫ*, est un fait qui n'est pas rare dans les inscriptions cunéiformes; voy. Schrader, ABK, p. 306.

6.

ACCADIEN.







(1) MUL = *kakkabu* « astre, étoile » (hébr. כוכב) est un des mots les mieux établis du vocabulaire accadien (voy. Schrader, KAT, p. 50; Friedr. Delitzsch, AS, p. 36); il se restitue avec certitude dans Syllab. A, 4. Cette acception, comme presque toutes les valeurs de substantifs, dérive d'un radical verbal. Ce radical MUL signifiait « briller, apparaître »; il est expliqué par le sémitique נבט dans W. A. I. II, 48, l. 35-37, c-d, où nous lisons :

MUL = *nabaṭu* « apparaître »;

GANGAN = *nabaṭu sa yume* « apparition du jour, point du jour »;

ALUDDU = *nabaṭu sa kakkabi* « apparition d'une étoile, son lever ».

Dans W. A. I. IV, 27, 2, l. 21-22, le verbe dérivé par doublement MULMUL est rendu au moyen de l'ittanaphal de נבט, avec le sens de « briller, étinceler » :

Accadien.

SI	SERZI	(glose SI, à côté du dernier caractère, indi-
La corne	un rayon	quant la possibilité de dire aussi SERSI.)
UTU	MULMULLA	DIM
du soleil	étincelant	comme.

Assyrien.

qarnasu	*kima*	*garru*	*samsi*	*ittananbiṭu.*
Sa corne	comme	un rayon	du soleil	étincelle.

(2) Sur ANA = *samu* « ciel » et sur la forme dérivée *samamu* en assyrien, voy. ESC, p. 3 et suiv.

(3) En tant que radical verbal, SUR, exprimé par l'idéogramme ►𒌓 et dont nous avons ici le dérivé fréquentatif et augmentatif formé par duplication, SURSUR (SURSURRA en est le sing. prés. indicat. impers. de la 1re voix), est traduit en assyrien, dans les Syllabaires et dans les tablettes lexicographiques (Syl-

lab. DD, 2 ; W. A. I. II, 20, l. 2 et 16, a-b), par *zamaru* « prononcer, proférer une parole, émettre un bruit », *zaraḫu* « s'élever, poindre, se lever » (en parlant d'un astre), *kapalu* et *ḫabasu* signifiant l'un et l'autre « lier, attacher ». On a également relevé (G. Smith, *Phon. val.* 99) son interprétation par *naśaḫu* « éloigner, reculer », et j'ai trouvé une fois le participe SURRA rendu *ariku* « long, allongé ».

Ici SURSUR est rendu dans la version sémitique au moyen de זרר, correspondant à l'hébreu זור, dont le sens, propre à l'assyrien, est « se séparer, se retirer, s'éloigner ». C'est ainsi que dans les inscriptions historiques *zarartu* est « l'apostasie, la révolte ». Dans W. A. I. IV, 20, 3, l. 14-16, les deux verbes *zararu* et *nataku*, tous les deux au paël, sont présentés comme synonymes et équivalant tous deux à un verbe accadien BIZBIZ, à un endroit où l'on a hésité sur la version à adopter en assyrien :

Accadien.

GUḌU	NIRZU	USÛ-GAL	KÂBITA
L'arme	de puissance + ta (est)	un ogre	bouche + sa + de

	NUBIZBIZENE
(ici le mot douteux)	non + se retire.

Assyrien.

kakkaka	*usû-gallu*	*sa*	*istu*	*pisu*	*imtav*
Ton arme (est)	un ogre	qui	de	sa bouche	le poison

la	*inattûku*	var. *damu*	*la*	*izarraru*
ne	se retire pas;	le sang	ne	se retire pas.

(Le mot représenté par l'idéogramme sur le sens duquel le traducteur assyrien a hésité est à lire UMUN s'il signifie « sang »; la lecture en est encore douteuse avec le sens de « poison, venin »; en tout cas, il se comporte dans la phrase accadienne comme un collectif, le verbe qui s'y rapporte étant au pluriel.)

Dans le passage que nous commentons, SURSURRA = *izarrur*,

s'appliquant à un astre, a trait à son coucher, à sa disparition, « il se retire », c'est-à-dire « il disparaît »; l'image est la même que dans Isaïe, XIV, 12-14, mais avec moins de développement.

Le sens de « se retirer, s'éloigner, disparaître », appartient également au simple SUR, et nous voyons différentes traductions assyriennes employées à le rendre dans cette acception : GAR NUSURRA = *la badâtav* « ce qui ne s'en va pas » (de בדא, arabe بدا) : W. A. I. II, 17, l. 18 a-b; GIGGA GAR GIGGA GAR NUSURRA « la douleur qui (est) douloureuse, qui (est) ne s'en allant pas » = *murustav la ullatav* « la douleur qui ne s'enlève pas » (de עלה) : W. A. I. II, 17, l. 27, a-b.

Nous retrouvons encore SURSUR traduit par le paël du verbe זרר (W. A. I. IV, 20, 1, l. 58-59), dans une phrase où son emploi semble impliquer très-clairement l'idée d'action hostile, qui découle avec une grande facilité de celle de s'éloigner, se séparer (cf. l'enchaînement des acceptions du verbe accadien QUR et de son correspondant sémitique *nakaru*). Le participe du simple SUR, traduit par celui de זרר dans W. A. I. IV, 20, 1, l. 23-24, paraît être pris au sens de « dispersé », c'est-à-dire « répandu par aspersion », en parlant de l'eau enchantée dont on se sert pour éloigner les démons, A SURRA MULKIGE = *me zarruti sa Ea* « les eaux de Éa répandues par aspersion ».

Dans un passage fort curieux d'une incantation, relatif à l'emploi d'eaux de ce genre pour la guérison d'une maladie, nous trouvons à la fois SUR avec le dernier sens que nous venons d'indiquer et SURSUR avec celui de « se retirer, disparaître ». Je rapporterai ici ce passage dans tout son développement; la plupart des versets y sont sans traduction assyrienne, mais on parvient, malgré l'absence de ce secours, à les expliquer d'une manière complète (W. A. I. IV, 16, 2, l. 44-49) :

Accadien.

MULU	BI	MUχNA	A	UMENI . . . .
Homme	cet	sur + lui	l'eau	que + tu . . . .

Assyrien.

ana eli	*ameli*	*suatav*	*me*	*subï*	*va*
Sur	homme	cet	les eaux	enchante favorablement [1]	et

Accadien.

A	NAMSIBBA	UAMENISUSÂ
l'eau (enchantée)	d'enchantement [2]	et + que + tu + dotes en sa faveur d'une vertu favorable

Pas de version assyrienne.

Accadien.

GAR	NAGI	PILLAL	UMENIUDDU
ce qui	éloigne	la malédiction [3]	que + tu + manifestes !

Pas de traduction assyrienne.

Accadien.

A	ŚUNA	ANATA	SURRATA
L'eau	corps + son	dessus + au	répandant + en

Pas de traduction assyrienne.

Accadien.

NAMTAR	ŚUNITA	A	DIM	GANIMMANSURSURRA [4]
la peste	corps + son + de	l'eau	comme	que + grandement + elle + se retire.

Pas de traduction assyrienne.

[1] De שבח.

[2] Ce composé abstrait est formé du radical SIB, emprunté à l'assyrien, où nous l'avons dans *siptuv* « enchantement, charme », de la rac. אשף.

[3] PILLAL (avec glose indiquant la prononciation PILAL) = *qalaluv* « maudire » : W. A. I. II, 48, l. 31, g-h.

[4] M. Fried. Delitzsch a proposé tout récemment (AL, 2e éd. p. 29.

« Enchante d'un enchantement favorable les eaux sur cet homme,

« Donne une vertu propice à l'eau enchantée,

« Manifeste ce qui éloigne la malédiction !

« En répandant l'eau par aspersion sur son corps,

« Que la Peste se retire de son corps comme l'eau (s'écoule) ! »

Le cercle des acceptions du radical verbal SUR et de son dérivé duplicatif SURSUR, telles que nous venons de les passer en revue, est fort étendu. Mais elles peuvent toutes se ramener à une notion commune, qui me paraît avoir constitué la signification primordiale de ce radical, celle de « pousser en avant », entendue également au sens transitif et au sens intransitif. L'acception de « lier », que traduisent *kapalu* et

note 99) de lire χI, au lieu de GAN, la préformante du 1[er] précatif du verbe accadien, représentée par le signe , ce qui la rapprocherait davantage de la forme χA ou χU de celle du 2[e] précatif. Mais, quelque ingénieuse que soit cette conjecture, il nous est impossible de l'admettre. Sans doute, , comme idéogramme, se lisait quelquefois en accadien χI ou χE, mais je doute très-fort qu'il ait pu avoir cette valeur comme phonétique simple, tandis que celle de GAN est attestée par des exemples certains. De plus, la lecture χI, pour la préformante du précatif, se trouve formellement démentie par les exemples où cette préformante est écrite, non plus par , mais par les deux signes GA-AN. Tel est le cas dans W. A. I. IV, 21, 2 : SÂ KÛBI GANKU = *libsu elluv lunih* « que son cœur pur s'apaise ! », et dans la seconde partie du même verset, qui n'a pas de version assyrienne, GANNABGÛ « qu'il le lui dise ». Ce qui est même le plus significatif est la comparaison des deux passages parallèles de W. A. I. IV, 10 verso, l. 49, et 17 verso, l. 5, où nous avons la première fois GA-AN-SI-IL (GANSIL) « que + (tu) diriges », et la seconde fois « GAN-EN-SI-IL-E (GANENSILE) « que + (tu) le + diriges ».

ḫabasu, reste cependant isolée, et doit probablement être considérée comme représentant un second radical SUR, distinct de celui auquel nous avons pu rapporter les autres.

[cuneiform] SUR est aussi traduit *zunnu* « pluie » (Sayce, *Assyr. gramm.* p. 10, n° 99), et ce signe s'emploie à chaque instant dans les documents astrologiques, rédigés en langue assyrienne mais orthographiés presque exclusivement au moyen d'idéogrammes ou d'allophones, pour dire « pleuvoir »; un des pronostics qui s'y répètent le plus fréquemment est [cuneiform], [cuneiform] ou [cuneiform] *zunnu izzanun* « la pluie pleuvra » (voy. par exemple, W. A. I. III, 59, 2, l. 7; 64, verso, l. 5 et 15-17). L'astre appelé [cuneiform], en accadien MUL SUR, est « l'étoile de la pluie », assyrien *kakkab zunni.* Ce radical SUR « pleuvoir » comme verbe, et « pluie » comme substantif, paraît être celui par lequel on doit lire en accadien le complexe idéographique le plus souvent employé pour exprimer la notion de « pluie », [cuneiform]. En effet, le groupe de ces deux signes ne représente pas, comme on pourrait être tenté de le croire tout d'abord, un composé substantif A-ANA « eau du ciel », mais un radical simple, qui s'emploie comme verbe et produit par duplication un dérivé verbal au sens factitif, ainsi que nous le voyons dans W. A. I. IV, 19, 1, l. 15-16 :

Accadien.

ANA-KÎBITA	IMI-DUGUD	DIM
Ciel + (et) terre + le + dans	orage	comme

A.AN.A.AN (SURSURRES)
ils ont fait pleuvoir.

Assyrien.

ina	*same*	*u*	*irṣitiv*	*kima*	*sâri bari*	*izannunu*
Dans	le ciel	et	la terre	comme	un orage	ils ont fait pleuvoir.

Quelle que soit la réserve que nous nous sommes imposée à l'égard des rapprochements philologiques extérieurs dans

ce travail, consacré à l'étude de l'accadien prise en elle-même, il est impossible de ne pas indiquer en passant que SUR « pleuvoir » et « pluie » offre une des analogies les plus frappantes entre le vocabulaire accadien et celui des idiomes ougro-finnois. Que l'on y compare, en effet :

Fin. *sor-o*, *sor-ko* « gouttes qui tombent »; *sor-o-tan* « tomber en gouttes ». — Zyr. *zer* « pluie » ; *zer-a* « pleuvoir ». — Pern. *zer* « pluie ». — Vot. *zor*. — Mag. *sor* « goutte ». — Your. *sâr-u*, *sâr-o* « pluie ». — Yen. *sar-e*. — Ost. Sam. *sor-o*, *sar-o*. — Kam. *sur-nu*.

Le rapprochement est d'autant plus remarquable et a, ce me semble, une valeur d'autant plus sérieuse, que les philologues altaïsants n'hésitent pas à rapporter, dans les langues ougro-finnoises, les mots que je viens de citer à une racine *sar, sor, sur,* dont le développement est des plus riches (voy. O. Donner, *Vergleichendes Wörterbuch der Finnisch-Ugrischen Sprachen*, n°s 635-664) et dont le sens primordial est « pousser en avant », puis « croître, grandir, s'étendre, s'allonger, être long ». Notre accadien SUR « pousser en avant » offre matière à un parallèle bien séduisant avec cette racine altaïque, d'autant plus qu'à côté nous constatons l'existence d'un autre radical verbal, SAR « pousser en avant, repousser, s'accroître, s'étendre, croître », qu'il est difficile de ne pas regarder comme se rattachant à la même racine première et dont les acceptions, jointes à celles de SUR, complètent le cycle des idées qu'exprime la racine *sar, sor, sur* des idiomes ougro-finnois. Mais je m'arrête sans vouloir aller plus loin pour aujourd'hui dans cette voie, me contentant d'avoir indiqué un point de vue qui devra être repris et développé plus tard, lorsque les progrès de la connaissance intime de l'accadien permettront de revenir avec plus de maturité, et en marchant d'un pas plus sûr, à la question de sa place philologique et de sa parenté avec d'autres langues.

(4) La valeur du signe [cuneiform sign] comme phonétique est *a*; sa signification idéographique d'« eau », en assyrien *mû* et plus

souvent au pluriel *me*, a été établie dès les débuts des déchiffrements (Norris, AD, p. 1; Schrader, ABK, p. 106). De ce double fait il résulte clairement que le mot accadien pour dire « eau » était A. Et une dernière preuve en est administrée par la glose de W. A. I. II, 29, l. 20, a, qui donne la prononciation ÄNIGIN pour le composé A-NIGIN « bassin d'eau, citerne », mot à mot « eau rassemblée » (voy. ESC, p. 215); la voyelle du mot A s'y polarise sans l'influence prédominante des deux I de NIGIN, et cette modification, subie par le premier élément du composé, en assure la lecture.

(5) Sur GIG = *musu* « nuit », qui revêt quelquefois la forme GIE par affaiblissement de la gutturale finale, voy. ESC, p. 67-71. GIGA est ici un adverbe, « de nuit, pendant la nuit »; pour dire « comme les eaux de la nuit » il devrait y avoir grammaticalement A GIGA DIM.

(6) La valeur phonétique normale du signe [signe cunéiforme] est DU; sa signification idéographique la plus habituelle, dans les textes tant assyriens qu'accadiens, est « aller, marcher », toujours correspondant à l'assyrien *alaku* (הלך), ainsi qu'on l'a reconnu dès les premiers pas dans la voie des études cunéiformes (voy. Norris, AD, p. 207; Schrader, ABK, p. 106). On en a conclu que le radical verbal accadien équivalent au sémitique הלך était DU, par suite que son dérivé duplicatif, que nous avons ici (à la 3ᵉ pers. sing. prés. apocopé du 1ᵉʳ indicat. de la 1ʳᵉ voix, ALDUDU', avec le pronom préfixe revêtant la forme AL au lieu de AN) et dont la signification fréquentative et intensitive est établie par les textes assyriens eux-mêmes, où il passe comme allophone (voy. Norris, AD, p. 208; Schrader, ABK, p. 88), devait se lire DUDU. Cette lecture est définitivement confirmée par la modification que la voyelle de la première syllabe du dérivé duplicatif DUDU subit au participe, sous l'influence de la voyelle forte dont la suffixation sert à former ce mode, devenant DADUA au lieu de DUDUA (W. A. I. II, 16, l. 28, b; cf. E. A., I, 1, p. 35; LPC, p. 59).

La conjugaison du verbe DU, dans les modes qui ajoutent un suffixe au radical, présente encore quelques obscurités. Son impératif et son participe, deux modes qui, comme on le sait, se forment par l'addition d'un A léger pour le premier et d'un A pesant pour le second, se présentent dans les textes avec les deux formes orthographiques [cuneiform] et [cuneiform]. La première ajoute seulement le signe phonétique du suffixe à l'idéogramme, sans s'inquiéter de peindre d'une manière plus précise la modification phonique qui pouvait se produire dans l'accolement du suffixe au radical. Dans la seconde on s'attache à représenter exactement la prononciation, et nous y voyons que l'on insérait un M = V entre le radical et le suffixe. Ce fait se produit, du reste, à plusieurs reprises pour les verbes composés d'une seule syllabe ouverte dont la voyelle est un U fort. Ainsi GÛ ([cuneiform]) « parler, dire » et son dérivé duplicatif GÛGÛ ([cuneiform]) « parler avec instance, autorité, confirmer », font au participe GÛVA et GÛGÛVA (il faut lire ainsi, au lieu de KAMA et KAKAMA, transcriptions données dans mes premiers travaux); de même, nous avons vu plus haut (note 3 du verset 1) DÛ ([cuneiform]) « compléter, achever », avoir pour impératif de la première voix DÛMA ou DÛVA. Le fait n'aurait donc rien qui pût nous surprendre, si une glose de W. A. I. II, 29, l. 28, a, ne nous donnait pas TUMMA pour la prononciation du participe [cuneiform], employé substantivement dans le sens de « projectile ». Outre l'endurcissement de la dentale initiale, dont M. Sayce a traité (*Accadian phonology*, p. 10), cette transcription donne un double M, qui semble impliquer pour le radical une consonne finale, laquelle se serait assimilée au M inséré à sa suite pour servir de support au suffixe du mode. Or, cette formation du participe par l'insertion d'un M entre la consonne finale du radical et le A caractéristique du mode ne se produit que pour les verbes terminés en N (E. A. I, 1, p. 121); ainsi nous avons GAN-M-A, prononcé GAMMA avec assimilation du N au M, pour le participe GAN « exister ». J'ai donc été amené à poser la question de savoir s'il n'existait pas en accadien deux radi-

eaux étroitement apparentés et synonymes, DU et DUN, tous les deux exprimés par l'idéogramme 𒁺, ou bien si DU n'avait pas pour racine DUN et ne devait pas être rattaché à la classe des verbes dont le radical perd à l'état absolu une consonne finale, qu'il retrouve pour servir de support à un suffixe (ESC, p. 307). Ce qui semble militer en faveur de cette dernière hypothèse, ou tout au moins de l'existence d'un verbe DUN « aller », parallèlement à DU, ce sont la 2ᵉ pers. sing. du présent du 1ᵉʳ indicatif 𒁺 𒁺 𒅆𒁺 = *tallik* « tu vas » (W. A. I. II, 16, l. 14, c-d), et l'impératif 𒁺 𒈾 = *ulik* « va » (W. A. I. IV, 7, col. 1, l. 32; 15, verso, l. 7; 22, 1, verso, l. 8). La transcription la plus probable en paraît être IZDUNE et DUNA, ce qui donnerait formellement DUN pour le radical. Il est vrai que Syllab. AA, 49, nous apprend qu'outre le verbe GIN = *kânu* (כון) « établir » et intransitivement « se tenir debout; exister » (GIN est aussi traduit *basû*), dont l'expression par le signe 𒁺 est depuis longtemps connue, le même caractère représentait un second radical homophone GIN, qui est expliqué par *alaku* « aller » et *saparu* « envoyer ». On pourrait donc lire à la rigueur, dans les deux formes que je viens de rappeler, IZGINE et GINA; par suite, elles n'auraient plus une autorité décisive pour établir l'existence d'un verbe DUN. Mais l'existence de ce radical n'est plus contestable dans l'adverbe ALDUNNAS (c'est-à-dire ALDUNAS) « en marchant, dans sa marche » que nous offre W. A. I. IV, 17, recto, l. 45-46, en l'écrivant phonétiquement, et d'une manière qui ne peut laisser aucun doute sur sa lecture, 𒀠 𒁺 𒌦 𒈾 𒀸 = AL-DU-UN-NA-AS.

La question de savoir si les formes qui paraissent se rapporter à DUN et à DU appartiennent à un même verbe ou à deux verbes parallèles, si, par conséquent, il faut définitivement reconnaître dans 𒁺 𒀀 et 𒁺 𒈠 deux orthographes différentes du même participe, ou bien DUA de DU et DUMMA de DUN, cette question me paraît devoir être encore laissée en suspens, faute d'éléments assez précis pour la résoudre, et je n'ose pas me prononcer à cet égard. Mais, lors même que

l'on admettrait l'existence simultanée des deux verbes distincts DUN et DU, il ne me semble pas contestable qu'ils appartiennent à la même racine, dont la forme pleine DUN a dû mieux conserver la forme, écourtée dans DU en perdant la consonne finale, par l'effet de l'action très-puissante d'altération phonétique qui travaillait le vocabulaire accadien.

La comparaison avec les eaux de la pluie ou de la rosée de la nuit, dont nous avons un exemple dans la phrase que nous venons d'analyser, revient à plusieurs reprises dans la poésie lyrique accadienne; voy. entre autres, W. A. I. IV, 22, 1, verso, l. 23-24.

(La suite à un prochain cahier.)

LA COUPE PHÉNICIENNE DE PALESTRINA

ET L'UNE DES SOURCES

DE L'ART ET DE LA MYTHOLOGIE HELLÉNIQUES.

NOTES D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE,

PAR

M. CH. CLERMONT-GANNEAU.

LE TRÉSOR DE PALESTRINA.

Tous ceux qui s'occupent d'archéologie orientale, et en particulier ceux qui s'intéressent aux antiquités sémitiques, sont d'accord pour reconnaître l'importance d'une trouvaille récemment faite en Italie. Je veux parler de la trouvaille de Palestrina.

A la suite de fouilles entreprises par MM. Bernardini aux environs de Palestrina, l'antique *Præneste*, l'on découvrit, en 1876, une fosse très-probablement funéraire, qui contenait un véritable trésor composé d'une quantité d'objets en or, en electrum, en argent, en argent doré (ou plaqué d'or?), en ivoire, en ambre, en verre, en bronze et en fer : coupes, cratères, trépied, bijoux, armes et ustensiles divers.

MM. Helbig[1] et Conestabile[2] furent les premiers, en Italie, à publier quelques renseignements sur cette découverte, avec une description sommaire des principaux objets. A la fin de 1876, M. Fr. Lenormant mit sous les yeux de l'Académie des inscriptions et belles-lettres une série de photographies reproduisant ces objets et accompagna cette présentation de judicieuses observations[3].

L'origine orientale de ces différentes pièces était clairement indiquée par leur aspect assyro-égyptien, par le style et le choix des sujets ou des motifs qui les décoraient et les ornaient; ajoutons, dès maintenant, qu'elle est précisée de la façon la plus nette par la présence, dans ce trésor, d'une coupe d'argent historiée rappelant de très-près l'art égyptien et portant, gravée au centre, une *inscription phénicienne*[4].

Il peut paraître, de prime abord, bien étrange de

[1] *Bulletino dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, Roma, n° VI, juin 1876, p. 117-131; *Scavi di Palestrina*.

[2] *Notizie degli scavi di antichità communicate alla R. accademia dei Lincei*, août 1876, p. 113.

[3] *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1er et 8 décembre 1876, p. 262 et suiv.

[4] Un nom propre d'homme suivi du patronymique : אשמניעד (? ר) בן עשתא. Pour le déchiffrement et l'explication de ces deux noms propres, voir la savante notice de M. E. Renan, dans la *Gazette archéologique*, IIIe année, 1re livr., 1877, p. 16 et suiv. (cf. reproduction, pl. V). M. Renan pense que le nom est celui du personnage défunt au souvenir hiératique duquel la patère est consacrée. Nous aurons plus bas à parler longuement des scènes gravées sur cette coupe, et en particulier de la scène centrale qui contient tout entière, selon moi, l'origine iconographique du *combat d'Hercule contre le triple Geryon*.

rencontrer au cœur même du Latium, à deux pas de Rome, un groupe aussi considérable d'objets d'une provenance manifestement phénicienne et d'une époque incontestablement reculée.

Cette surprise cessera si l'on veut bien se souvenir du traité conclu entre Rome et Carthage, en l'an 509 avant notre ère.

Plusieurs articles de ce traité, dont nous devons à Polybe une traduction littérale, règlent et restreignent l'accès des Carthaginois dans le Latium, dans la Λατίνη[1]; mais ces restrictions mêmes sont la meilleure des preuves pour établir qu'au VIe siècle au moins avant notre ère, les Carthaginois étaient en rapports suivis avec la partie de l'Italie où est située Préneste. Dans quelle vue ces courtiers de l'Orient pouvaient-ils venir sur les côtes du Latium, si ce n'est pour y trafiquer?

Voilà qui peut contribuer à nous expliquer, dans une certaine mesure, l'existence assez inopinée de ce trésor phénicien à Préneste, et la voie qu'ont suivie, pour y venir, les objets le composant.

Parmi ces objets, il en est trois qui attirent tout d'abord l'attention par leur beauté et par l'importance archéologique des sujets qui y sont figurés.

Ce sont :

1° La coupe en argent portant l'inscription phénicienne;

2° Un cratère en argent doré;

3° Une seconde coupe également en argent doré

[1] Polybe, III, XXII, 13.

J'aurai, plus tard, quelques mots à dire sur les deux premiers de ces objets; mais je m'occuperai tout d'abord et tout particulièrement du troisième d'entre eux, de la coupe en argent doré, reproduite sur la planche ci-jointe.

CHAPITRE PREMIER.

EXPLICATION DE LA COUPE EN ARGENT DORÉ.

M. Helbig a donné de cette coupe une description détaillée et raisonnée dans son article déjà cité du *Bulletino dell' Instituto*, etc.[1]... Il y a ajouté, dans un second article, publié par les *Annali*[2] du même Institut, quelques remarques (p. 54, 55) et une gravure représentant cet objet précieux de grandeur naturelle.

C'est d'après cette gravure qu'a été exécutée la lithophotographie que nous avons dû placer sous les yeux du lecteur; cette reproduction au second degré est assez médiocre et donne une pauvre idée de l'original; mais elle est suffisante pour permettre de suivre les explications que nous avons à proposer sur ce monument.

[1] *Bulletino dell' Instituto*, etc. n° VI, p. 126, 127, 128.

[2] *Annali dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, 1876. Mes citations se rapportent au tirage à part de cet article dont M. E. Renan a bien voulu mettre un exemplaire à ma disposition. Cet article est intitulé *Cenni sopra l'arte fenicia, lettera al Sign. senatore G. Spano*, Roma, 1876. Le mémoire est accompagné de quatre planches représentant les principaux objets du trésor de Palestrina (pl. XXXI, XXXI^a, XXXII, XXXIII).

Ces explications ont d'autant plus d'importance qu'elles sont susceptibles d'être étendues et appliquées en partie à tout un groupe, déjà nombreux, de monuments similaires, et qu'elles intéressent, comme nous le verrons, les antiquités helléniques non moins que les antiquités proprement orientales.

La coupe en question consiste en une calotte d'argent mince dont le profil est indiqué au bas de la planche.

Elle mesure, à l'ouverture, 19 cent. de diamètre.

Cette dimension n'est pas indifférente, car elle se rapproche très-sensiblement d'un multiple exact d'une des subdivisions de la coudée orientale de $0^m,450$. En effet, cette coudée, d'origine égyptienne, était partagée en 6 palmes; la coudée royale, de $0^m,625$, ne différait de la précédente, dite coudée vulgaire, que parce qu'elle contenait *1 palme en plus*, soit 7 palmes. Dans ces deux systèmes, le palme valait uniformément $0^m,075$, et il se subdivisait lui-même en 4 doigts longs chacun de $0^m,01875$. Nous voyons immédiatement qu'à ce taux *10 doigts* = $0^m,1875$. Les deux dernières décimales, 75, étant supérieures à 50, ce chiffre de $0^m,1875$ peut être considéré comme l'équivalent de $0^m,1900$, c'est-à-dire du *diamètre de la coupe;* la différence est absolument négligeable : *deux millimètres et demi*. Par conséquent, ce diamètre de $0^m,19$ serait sensiblement égal à *10 doigts* et dériverait du système métrique égypto-sémitique [1].

[1] Il serait très-important de soumettre aux mêmes calculs les

L'extérieur de la coupe est dépourvu d'ornementation. L'intérieur, au contraire, est décoré de différents sujets burinés et ciselés en léger relief. Cette belle pièce d'orfévrerie est certainement l'un des produits les plus remarquables de la toreutique orientale.

Au fond même de la coupe, dans un cercle formé par une espèce de grènetis, d'environ 5 centimètres de diamètre, est inscrit un sujet dont je réserve, pour le moment, la description et l'interprétation.

Cette sorte de médaillon central est entouré d'une première zone, large d'un peu plus de 2 centimètres, et comprise entre deux cordons du même grènetis, concentriques. Cette zone est remplie par une file de huit chevaux, passant à droite, au trot, ou au pas relevé. Les formes et les mouvements sont indiqués avec beaucoup de sûreté et de justesse.

Les queues des chevaux sont traitées d'une façon toute conventionnelle, dont il faut prendre acte dès maintenant parce que ce détail caractéristique se reproduit sur une série de monuments congénères et établit entre eux un lien de plus : partout les queues de ces animaux sont *pennées* et dessinées dans le goût des feuilles de palmier qui apparaissent ici à côté d'eux (dans l'autre zone).

autres coupes appartenant à la même famille; mais, pour le faire utilement, il faudrait opérer sur des données numériques rigoureuses, en mesurant les originaux eux-mêmes et d'une façon identique. Le tracé des zones concentriques intérieures pourrait être aussi avantageusement étudié à ce point de vue métrologique.

Il semble qu'il y a quatre juments et quatre étalons ainsi distribués : une jument, deux étalons, une jument, deux étalons, deux juments. Mais on ne saurait se fier absolument au graveur moderne chargé de reproduire ce monument; c'est un point, comme plusieurs autres que nous allons rencontrer, à vérifier sur l'original[1].

Au-dessus de chaque bête sont deux oiseaux volant à tire-d'aile dans le même sens[2].

Les chevaux et les oiseaux sont inégalement espacés; il est difficile de dire si cette petite irrégularité, qui est plutôt d'un effet agréable que choquant, est accidentelle ou intentionnelle; dans ce dernier cas, elle serait l'indice d'un art déjà affranchi en partie des entraves de la symétrie archaïque; je dis en partie, car les huit chevaux sont tous à la même allure et au même moment de l'allure, ce qui manque assurément de variété.

Deux d'entre eux montrent des traces de collier (?), comme les chevaux de trait que nous allons voir à côté[3].

Cette première zone est enveloppée à son tour

[1] Sur une photographie de la coupe dont je dois la communication à M. E. Renan, les huit bêtes semblent être tous des étalons.

[2] M. Helbig ne signale qu'un *seul oiseau* au-dessus de chaque cheval; en réalité chaque cheval est accompagné de deux oiseaux, seulement le second reste plus en arrière : huit chevaux et seize oiseaux, $\frac{16}{8} = 2$.

[3] Cette trace de collier (?) se retrouve également sur un des chevaux du cratère qui, là, est incontestablement un *cheval de selle*, puisqu'il est monté par un cavalier. (*Annali*, l. c. pl. XXXIII, 3 *b*, et 4 *b*.) Il en est de même sur d'autres monuments congenères.

d'une seconde zone d'environ 27 millimètres de largeur, ayant pour limite convexe (cercle inscrit) le cordon de grènetis qui la sépare de la zone précédente, et pour limite concave (cercle circonscrit) un long serpent dont le corps squammeux décrit, sauf quelques légères sinuosités vers la région caudale, un cercle à peu près parfait, à une distance moyenne de 1 centimètre du bord de la coupe.

Ce serpent, dont la tête rejoint et dépasse même légèrement la queue effilée, est dessiné de main de maître.

M. Helbig l'a comparé, avec à-propos, au symbole bien connu de l'univers, du Κόσμος, des Égyptiens et des Phéniciens, au serpent circulaire qui se mord la queue[1].

Naturellement, cette zone, étant la plus excentrique, est aussi celle qui offre le plus grand développement. L'artiste, qui avait ici ses aises, a fait tenir, dans ce champ relativement vaste, une série de scènes aussi remarquables par le style de l'exécution que par la diversité des sujets, le nombre des per-

[1] M. Helbig cite le passage de Macrobe, I, IX, 12. Ce symbole est d'ailleurs fort ancien; on le retrouve par exemple dans le papyrus d'*Amen-m-saou-v*, conservé au Musée du Louvre et remontant à l'époque des Ramessides. Cf. le **Δράκων Οὐροϐόρος** du papyrus magique de Berlin (éd. Parthey), rapproché par Th. Deveria (*Catalogue des mss. égyptiens du Louvre*, p. 10). C'est l'équivalent de l'**Ὠκεανός**, du **ποταμὸς Ὠκεανός**, du grand fleuve mythique éternel, qui entoure la terre et qui encadrait l'ensemble des scènes représentées sur le bouclier d'Achille, scènes dont nous aurons à faire ressortir les analogies extraordinaires avec celles des coupes phéniciennes objet de cette étude.

sonnages qui y sont figurés, la nature des actes qu'ils accomplissent.

Cette zone est évidemment la partie essentielle de la coupe, celle qui doit tout d'abord fixer l'attention de l'archéologue. Aussi M. Helbig en a, avec raison, fait une longue et minutieuse étude.

Comme je vais avoir à combattre sur toute la ligne et la marche suivie par M. Helbig dans cette étude, et l'interprétation qu'il a proposée de ces scènes, et les conclusions de détail ou d'ensemble auxquelles il est amené, je crois indispensable de donner avant tout la traduction littérale et complète des trois pages que cet illustre savant a consacrées à cette région de la coupe dans son travail du *Bulletino*[1] :

« Une figure avec une longue barbe pointue, mais « sans moustaches, vêtue d'une longue tunique, est « assise (tournée vers la gauche) sur un trône, tenant « de la main gauche une masse (égyptienne) et élevant de la main droite une boule. Elle a la tête « coiffée d'une tiare conique semblable à celle qui se « rencontre plusieurs fois sur la coupe de style analogue trouvée à Chypre et publiée par Longpérier, « *Musée Napoléon III*, pl. X. Pour abréger, j'ajouterai « dès maintenant, que partout où il sera question « de tiare dans la description suivante, on devra « toujours entendre le même type. Au-dessus de « l'épaule gauche de la figure assise se dresse un « parasol; devant elle, on voit un pilastre sur lequel

[1] *Bulletino*, *l. c.* 126, 127, 128.

« est posé un cratère sans anses avec un simpulum, « et, plus à gauche, un autel sur lequel est allumé « du feu. Dans le champ au-dessus de l'autel est re- « présenté le disque solaire ailé. Derrière la figure « assise on en voit une autre debout, barbue égale- « ment et semblablement vêtue (à droite), qui éventre « avec un couteau un animal tué accroché à un arbre. « Devant elle se trouve un bige (à droite), dont les « chevaux ont la tête au-dessus d'une mangeoire, « auprès de laquelle se tient debout un palefrenier « imberbe avec une longue tunique ceinte. Au-dessus « du palefrenier planent dans les airs deux oiseaux; « du sol qui est derrière le bige s'élèvent un palmier- « dattier et, en outre, deux autres arbres, dont je ne « me hasarderai pas à déterminer l'espèce non plus « que celle de l'arbre d'où pend l'animal tué. Suit à « droite une scène de chasse. Au moyen de reliefs « d'argent en demi-bosse est représentée une colline. « Sur cette colline est debout une figure barbue (à « gauche), portant la tiare et une longue tunique « ceinte; elle tient de la main gauche trois flèches « et de la droite l'arc. En avant saute un cerf avec « une flèche dans le corps; le sang coule avec abon- « dance de la blessure. Un autre cerf se trouve der- « rière le chasseur sur la cime de la colline, levant « le pied gauche de devant, comme s'il flairait (à « droite). Il est visé par l'arc d'un chasseur barbu, « portant la tiare et une longue tunique et agenouillé « derrière un arbre placé au pied de la colline. Sui- « vent deux biges (à gauche), chacun avec un parasol

« fixé sur le bord, et avec un carquois attaché à la « caisse du char. Sur le premier, qui appartient « probablement à l'un des chasseurs, est debout l'au« rige, imberbe. L'autre est monté par un aurige « semblable et par une figure barbue qui porte la « tiare et la tunique, tient de la main gauche une « masse (égyptienne) et élève la droite en signe d'at« tention; elle regarde, comme les deux auriges, dans « la direction où a lieu la chasse. Suit un mur ren« fermé entre deux tours, puis un troisième bige (à « gauche) muni, lui aussi, d'un parasol et d'un car« quois; il est monté par un aurige imberbe ayant « un fouet dans la main gauche, et par une figure « barbue qui tient de la main gauche une masse, et « semble toucher avec la droite l'épaule du cocher. « Dans le champ, au-dessus du chasseur agenouillé « et au-dessus des trois biges sont représentés quatre « oiseaux. La scène qui suit est, de toutes celles qui « figurent sur la coupe, la plus étrange et la plus « intéressante; elle représente une chasse de singes, « appartenant, si je ne m'abuse, à cette espèce égyp« tienne que les Grecs nomment *κυνοκέφαλος*. Nous « voyons une figure barbue (à droite) avec une longue « tunique ceinte, qui, l'arc dans la main gauche, « dirige un coup de masse contre un singe colossal « sur le point de tomber. Au-dessus de ce groupe « plane dans les airs un épervier. Suit un bige (à « gauche) monté par un cocher imberbe avec un « fouet, et par une figure barbue qui tend son arc « dans la direction d'un second singe, qui est sur le

« point de tomber sous les sabots des chevaux. Der-« rière le bige est représenté un *boschetto* de roseaux « ou quelque chose d'approchant; à l'endroit où cesse « le *boschetto*, s'avance un troisième singe avec une « branche d'arbre dans la main droite, lançant de la « gauche une pierre dans la direction du bige. Au-« dessus du bige sont représentés deux oiseaux, et « au-dessus du *boschetto* une « protomè » imberbe et « ailée, de face, tenant ses bras de manière à former « une espèce d'encadrement. Dans cet encadrement « est représenté avec des proportions très-petites un « bige à parasol, monté par un aurige et une figure « barbue tenant une masse. Vient enfin une colline « surmontée de quatre arbres, sur laquelle sont repré-« sentés un lièvre et un cerf. La colline se termine à « droite, en dessous, par un masque monstrueux, « barbu, de la bouche duquel sort une spirale, pro-« bablement un mascaron de fontaine[1]. »

Ainsi, au compte de M. Helbig, nous aurions affaire à une *quinzaine* de personnages humains différents, à *trois* singes, à *trois* cerfs, à *six* biges également différents, le tout engagé dans des actions aussi compliquées qu'incohérentes.

Cette description confuse paraît longue; elle ne

[1] A la fin de son article des *Annali* (*Cenni sopra l'arte fenicia*, p. 55), M. Helbig revient sur ce dernier point pour y insister encore. Il croit trouver la confirmation de sa manière de voir dans différentes remarques consignées par M. Curtius dans son récent mémoire *Die Plastik der Hellenen an Quellen* (*Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1876, p. 144). Cette opinion, en particulier, n'est pas soutenable, comme nous l'allons montrer.

l'est cependant pas encore assez, car si elle est erronée sur bien des points, elle est incomplète sur beaucoup d'autres. Elle est en outre, à mon sens, ce qui est plus grave encore, tout à fait à côté de la vérité générale.

Les idées très-complexes, mais très-suivies et parfaitement logiques qu'a entendu exprimer l'artiste, ont absolument échappé à M. Helbig, parce qu'il n'avait pas la clef des conventions employées pour les rendre.

Cette clef, la voici.

Nous avons affaire, dans cette zone, non pas à une série de sujets de fantaisie détachés, arbitrairement choisis, capricieusement groupés, à un pêle-mêle d'hommes, d'animaux, de chars, d'objets divers, mais à une petite narration aussi simple qu'ingénieusement figurée, avec un commencement, un milieu, une fin.

Cette bande historiée contient une véritable inscription en images, une inscription qu'il s'agissait de déchiffrer et de traduire. M. Helbig a reconnu çà et là quelques mots évidents : il a bien lu *chars, cerfs, autels, chasseurs*, etc., là où il y avait écrit plastiquement *char, cerf, autel, chasseur*, etc. Mais il n'a découvert ni les flexions qui lient pour ainsi dire tous ces mots entre eux, ni la syntaxe qui les régit et en fait un tout harmonieux, homogène, raisonné.

Il n'a pas vu non plus que nombre de ces termes figuratifs se répétaient dans des sortes de phrases distinctes; il a eu enfin cette malechance d'aborder

par le milieu ce texte qu'il ne soupçonnait pas, et, pour comble de mésaventure, de le parcourir à l'envers, c'est-à-dire au rebours du développement naturel du récit.

La première difficulté, en effet, que l'on rencontre et sur laquelle M. Helbig a échoué, sans peut-être se douter de l'écueil, c'est la question de savoir par quel point l'on doit pénétrer dans cette ronde d'images, dans ce cercle fermé qui semble n'avoir ni commencement ni fin. M. Helbig a cru probablement que ce point était indifférent, et il a choisi la scène du sacrifice parce qu'elle l'avait peut-être plus vivement frappé.

Cependant, en y regardant bien, l'on s'aperçoit que la coupe a un sens normal, parfaitement déterminé par celui du sujet central. En adoptant le point de départ arbitraire de M. Helbig, l'on se condamne de prime abord à placer les personnages de ce médaillon *clipeatus* la *tête en bas*, ce qui est tout à fait choquant.

Il se peut que cette règle de position soit plus ou moins violée sur d'autres monuments du même genre : elle a été respectée sur le nôtre ; cela nous suffit.

La coupe, pour être lue correctement, doit être tenue à la main telle que l'a disposée le graveur de M. Helbig, et telle que nous l'avons nous-même reproduite. Le point initial doit être cherché à la partie supérieure de la zone, vers le haut du diamètre vertical, non loin du chiffre romain I, à ce que l'on

pourrait appeler le *zénith* de la coupe; l'on voit immédiatement que M. Helbig a commencé à peu près au *nadir* de ce point.

Puis, il faut poursuivre la lecture de *droite à gauche*, en faisant tourner la coupe en sens inverse, de *gauche à droite*, de façon à amener successivement chaque partie de la zone au zénith.

La marche suivie par M. Helbig est précisément l'opposée de celle-ci. Il a procédé *dextrorsum*, tandis qu'il fallait procéder *sinistrorsum*.

Peut-être ce qui a contribué à égarer encore ici le savant archéologue, c'est la direction des huit chevaux de la zone concentrique, qui trottent en effet de *gauche à droite*. Mais ces deux zones sont indépendantes.

D'un autre côté, le serpent, appartenant incontestablement à la grande zone dont il forme la limite supérieure, est enroulé de *droite à gauche* et entraîne dans son mouvement les scènes qu'il circonscrit. D'ailleurs tous les chars gravés dans cette zone, à l'exception d'un seul, — et nous verrons le motif de cette exception, — *roulent de droite à gauche*.

Il n'est pas superflu de faire observer en outre que l'orientation attribuée par moi à la lecture de ces images est précisément celle de l'écriture chez les peuples à l'art desquels tout s'accorde à faire reporter notre coupe.

Ces raisons peuvent paraître pour le moment insuffisantes, je le reconnais; mais si l'on veut bien m'accorder ce postulat, l'on ne tardera pas à trouver

dans les résultats mêmes qu'il nous permettra d'obtenir la preuve de son bien fondé.

Le point d'attaque du déchiffrement et le sens dans lequel il doit s'opérer étant concédés, nous allons aborder l'explication même des sujets, ou plutôt du *sujet* qui se déroule tout autour de la coupe, en tenant compte seulement de cette règle bien simple que l'*artiste a répété l'image des acteurs autant de fois qu'il leur a voulu prêter d'actes différents.*

Je crois utile, pour permettre de suivre plus aisément la démonstration, d'escompter en les condensant en quelques lignes, les conclusions auxquelles cette démonstration va aboutir, et je présenterai tout d'abord la petite histoire que j'ai à raconter, sous la forme conventionnelle, mais à la fois plus saisissante et plus concise, d'une sorte de petit drame qui pourrait être intitulé :

UNE JOURNÉE DE CHASSE

OU LA PIÉTÉ RÉCOMPENSÉE.

Pièce orientale en deux actes et neuf tableaux ou scènes.

Distribution :

1er ACTE : l'*Aller* (Scènes I-V).

2e ACTE : le *Retour* (Scènes V-IX).

SCÈNE I : le *Départ*.
SCÈNE II : le *Tir du cerf*.
SCÈNE III : la *Mort du cerf*.
SCÈNE IV : la *Halte de chasse*.

SCÈNE V : le *Sacrifice*.
SCÈNE VI : l'*Attaque du chasseur par le singe; intervention divine*.
SCÈNE VII : la *Poursuite du singe*.
SCÈNE VIII : la *Mort du singe*.
SCÈNE IX : l'*Arrivée*.

Personnages réels :

Le *chasseur*, répété 9 fois.
Le *cocher*, répété 6 fois.
1er *cerf*, répété 3 fois.
2e *cerf*.
Un *lièvre*.
Un *singe troglodyte*, répété 4 fois.

Êtres surnaturels ou symboliques :

Le *disque* ou *globe solaire ailé*.
Le *disque et le croissant* (divinité lunaire).
Une *déesse ailée* (Hathor ou Tanit).
Un *épervier* (symbolique).

Comparses et accessoires :

2 chevaux, répétés 6 fois.
5 oiseaux, volant de gauche à droite.
3 oiseaux, volant de droite à gauche.
1 char, répété 6 fois.
2 autels, dont un à feu.
Siége, parasol, armes et objets divers.

Décors principaux : Château fort ou ville murée; montagne; forêt; autre montagne boisée avec caverne; prairie couverte de hautes herbes, etc.

J'ai fait voir sur le bord même de la coupe, à l'aide de segments pointillés et numérotés en chiffres romains, les endroits où il faut couper la zone pour obtenir les scènes ci-dessus spécifiées.

Voici maintenant la description et l'interprétation

détaillées de ces différentes scènes. Je ne m'arrêterai pas chemin faisant pour discuter les idées de M. Helbig et relever par le menu les erreurs où il est tombé. Il suffira au lecteur de comparer les pages suivantes à celles du savant antiquaire, traduites plus haut, pour voir à quel point mon système s'écarte du sien, et pour juger lequel des deux est conforme à la vérité.

SCÈNE I.

LE DÉPART.

Commencement. — (Matin.)

Une courtine reliant deux tours; le tout crénelé.

L'appareil de la construction est minutieusement marqué. Il n'y a pas trace d'ouvertures, portes ou fenêtres, soit dans les tours, soit dans le mur; les portes donnant accès à cette *fabrique* sont donc placées latéralement, ou derrière, et demeurent en conséquence invisibles pour nous; autrement, l'artiste, extrêmement soucieux du détail, comme nous le verrons, n'eût pas manqué d'écrire ces indications importantes.

A gauche, et immédiatement à côté de cette construction fortifiée (les roues sont tangentes à la tour de gauche), un char passant à gauche, traîné par deux chevaux; le nombre des bêtes est indiqué par le doublement du contour et la disposition des guides.

Dans le char, deux hommes debout, l'un, d'allures tout à fait assyriennes, barbu, aux cheveux for-

mant boucle en arrière, coiffé d'une espèce de tiare ou mitre basse, porte militairement, sur l'épaule gauche, une hache ou masse d'armes[1]. De la main droite, il frappe sur l'épaule du second personnage placé devant lui, qui tient les guides et semble les agiter en se penchant au-dessus des chevaux comme pour accélérer leur allure.

Le cocher est tête nue comme il convient à sa condition servile ou subalterne; ses cheveux longs, roides et épais, retombent par derrière, à la mode égyptienne ou africaine.

Un large parasol, planté sur le char, ombrage les deux personnages, particulièrement le premier. Sur le côté gauche du char est fixé obliquement un carquois.

Au-dessus du bige, un oiseau tout à fait semblable à ceux qui accompagnent les chevaux de la zone inscrite dans celle-ci; il passe à tire-d'aile à droite, en sens inverse du char, dans la direction de la *fabrique* qui est derrière.

Interprétation. La construction flanquée de deux tours est un château fort ou peut-être une cité murée[2].

Le char vient d'en sortir par une porte latérale.

La figure armée, debout dans le char, c'est le

[1] Peut-être aussi un arc; ce détail est difficile à distinguer.

[2] Cf. une représentation analogue, mais plus compliquée, de ville forte, assiégée, sur la patère d'Amathonte. (Cf. Colonna-Ceccaldi, *Revue archéologique.*) Cette représentation appartient, comme presque tous les détails que nous allons relever sur notre coupe, costumes, paysages, accessoires divers, etc., au style et aux conventions de l'art assyrien.

maître de ce lieu habité, roi ou simple seigneur, comme on voudra, en tout cas personnage de qualité; il part, dès l'aube, pour une expédition de guerre ou de chasse — nous ne savons encore — dont les péripéties vont se dérouler successivement, pas à pas, je dirai presque *heure par heure*, sous nos yeux.

Le maître est pressé; il frappe sur l'épaule de son cocher pour lui dire d'aller vite. Le seul cheval visible a la bouche ouverte: il répond par un hennissement à l'incitation de l'aurige qui lui rend la main, comme le montre l'anse formée au-dessous du mors par le relâchement des rênes.

La présence du parasol indique qu'il fait ou qu'il fera chaud.

SCÈNE II.

LE TIR DU CERF.

1° Autre char, identique au précédent, mais cette fois avec un seul personnage, le cocher. Au-dessus du bige, même oiseau volant dans la même direction.

Interprétation. Notre char s'est arrêté; le maître est descendu pour une raison que va nous expliquer la suite du tableau. L'arrêt du char est nettement indiqué par la pose du cocher qui, au lieu d'être courbé, comme tout à l'heure, au-dessus de la croupe de ses bêtes, se tient au contraire renversé en arrière, et tire sur les doubles guides tendues avec un visible effort pour contenir son attelage impatient.

Cette expression est soulignée avec tant d'insistance, que la tête du cocher occupe ici, en arrière, sous la partie postérieure du parasol, la place qu'y occupait auparavant la tête de son maître maintenant descendu.

Celui-ci a dû sauter brusquement à terre, car les chevaux retenus par l'aurige sont cependant encore à l'allure du trot allongé. Les chevaux du premier char empiètent même un peu sur les roues du second et les dépassent, comme si l'artiste avait voulu marquer ainsi un mouvement de recul de ce dernier char.

2° Devant les chevaux, un personnage barbu, coiffé comme le seigneur que nous connaissons, agenouillé à gauche, sur le genou gauche, dans l'attitude classique de l'archer, tire une flèche posée sur son arc tendu en plein. Devant lui, un arbre d'une espèce indéterminée, aux branches ascendantes. Immédiatement derrière l'arbre, sur la pointe d'une montagne ou colline rocheuse, dessinée dans le goût assyrien, un cerf, à la peau tachetée, aux cornes ramifiées, tourné à droite (faisant face à l'archer), le pied gauche levé.

Au-dessus de la tête de l'archer, devant le nez des chevaux qui sont immédiatement derrière lui, un oiseau identique aux deux précédents.

Interprétation. Le maître du char a aperçu un cerf sur la hauteur; il s'est aussitôt élancé à terre, laissant derrière lui l'équipage à la garde du cocher.

Arrivé à portée, il s'est embusqué derrière un arbre qui le masque; il s'apprête à tirer l'animal soupçon-

neux placé au-dessus de lui, et qui, malgré les précautions prises par le chasseur, a flairé quelque danger[1]. Le cerf s'est subitement arrêté dans son élan, au bord d'un rocher à pic, le nez au vent, le pied en l'air, inquiet, indécis; il sent l'ennemi invisible qui le menace, encore un instant il va faire volte-face et fuir affolé. Mais le chasseur, en homme qui sait son métier, ne l'a pas perdu de l'œil; il saisit l'instant où la bête immobile, prête à bondir, lui présente la poitrine, et il va lui décocher un trait sûr.

SCÈNE III.

LA MORT DU CERF.

Au milieu de la montagne conventionnelle, à l'extrémité droite de laquelle est le cerf, au delà de l'animal, sur une partie déclive, un personnage barbu, dont la coiffure nous est connue, debout, tenant de la main droite un arc détendu, et sur l'épaule gauche trois flèches, marche à gauche et regarde un *second* cerf fuyant qui lui tourne le dos; le cerf a dans la poitrine une flèche empennée dont la pointe ressort audessus de la hanche droite. Un flot de sang s'échappe de la blessure.

Interprétation. Notre chasseur est un adroit tireur. La bête est touchée. Elle fuit aussi rapide que la flèche qui l'a frappée. L'homme s'est aussitôt relevé pour

[1] Les cerfs et les différentes espèces appartenant à la même famille sont, comme l'on sait, renommés pour la subtilité de leur odorat.

se mettre à sa poursuite; il tient en mains son arc détendu, à la corde encore frémissante, et des flèches pour achever sa victime si besoin est. Il suit du regard la course désordonnée de l'animal qui d'un bond suprême s'élance dans le vide du haut des rochers. Le chasseur ne craint pas que sa proie lui échappe, car la blessure est mortelle; la bête perd son sang et ses forces. Le coup qui a traversé la poitrine a porté de *bas en haut*, comme le montre l'obliquité de la flèche, et comme devait le faire pressentir la *position respective* des deux acteurs dans la scène précédente.

Remarque. Ici nous voyons pour la première fois avec quelque détail le costume du chasseur, jusqu'alors caché, soit par le char, soit par l'attitude du tireur; la partie inférieure de sa longue tunique serrée à la taille se développe et présente un travail *losangé* que nous n'avons pu encore remarquer et qui ne se retrouve pas dans les scènes subséquentes; partout ailleurs, la tunique apparaît *rayée*. C'est la seule objection qu'on pourrait élever contre l'identité de ces divers personnages, objection faible du reste, et qu'un examen attentif de la coupe ferait peut-être disparaître [1].

[1] L'aspect de la mitre du chasseur prête à une observation analogue : dans les scènes I, II, III, VII, IX, elle apparaît *lisse*; dans les scènes IV, V, VIII, au contraire, elle est ornée d'un travail au pointillé; ces variantes peuvent être attribuées à la conservation inégale de la coupe dans ses diverses parties, et à l'interprétation plus ou moins serrée du graveur moderne.

SCÈNE IV.

LA HALTE DE CHASSE.

Deux chevaux, sans freins ni guides, tournés à droite, c'est-à-dire en sens inverse de la direction générale des figures et de la marche de l'action, le nez au-dessus d'une mangeoire sur laquelle pose les mains un personnage imberbe, vêtu d'une longue tunique droite serrée à la taille, nu-tête, aux cheveux roides rejetés en arrière. Au-dessus, deux oiseaux volant à droite.

Au second plan, deux arbres de la même essence indéterminée que celle de l'arbre que nous avons rencontré tout à l'heure.

Immédiatement derrière les chevaux, un char sans attelage, renversé en arrière, et dont le timon en l'air, formant avec l'horizon un angle de plus de 45 degrés, se profile en avant des deux arbres et au-dessus de la croupe des deux chevaux.

Au-dessus du char, un palmier d'où pendent symétriquement à gauche et à droite deux régimes de dattes.

Tout à côté un arbre indéterminé, congénère des précédents. A cet arbre est accroché, par les pieds de derrière, un animal sans tête, à la peau tachetée. Un personnage, de tout point semblable à notre chasseur, empoigne, de la main gauche, le ou les pieds de devant de l'animal, et lui enfonce de bas en haut un large coutelas dans la poitrine.

Interprétation. Après ce beau coup de flèche, le chasseur et son équipage ont gagné l'abri d'un bois, où ils font halte à l'ombre des arbres. Il ne doit pas être loin de midi. On dételle. Le cocher fait manger ses bêtes; le char à deux roues, n'étant plus maintenu en équilibre par l'attelage, est, pour employer le langage technique des charretiers, *à cul,* le timon en l'air comme nos carrioles de paysans : le bord supérieur du char, toujours horizontal quand la voiture est attelée, est devenu ici oblique; le carquois, au contraire, fixé obliquement à l'ordinaire sur la caisse du char, a pris la position horizontale [1].

C'est à dessein que l'artiste a tourné le char et son attelage en *sens inverse de la marche générale.* Il a voulu, à l'aide d'un effet aussi simple qu'énergique, nous donner au premier coup d'œil l'impression de la *halte*, en nous montrant l'équipage soustrait pour ainsi dire au mouvement de rotation uniforme qui fait circuler de droite à gauche l'ensemble des autres scènes, en lui prêtant, en apparence, un mouvement contraire; cette première impression de l'arrêt se justifie ensuite et se complète par l'examen des détails.

Le parasol qui était planté sur chacun des deux chars précédents a disparu. Cette omission pourrait au premier abord sembler une grosse objection

[1] Il ne faut pas oublier que le char étant *retourné,* nous en voyons ici le côté droit et non plus le côté gauche : il devait donc y avoir *deux carquois* attachés symétriquement à *droite* et à *gauche* du véhicule. Ce renseignement sur la disposition des chars a une valeur archéologique qui n'échappera à personne.

contre ma théorie de l'*identité* de tous ces chars. Mais nous ne tarderons pas à avoir la preuve que cette prétérition est intentionnelle de la part de l'artiste, et qu'elle vient au contraire apporter à notre théorie une éclatante confirmation.

Le chasseur est en train d'ouvrir avec son couteau de chasse, d'écorcher et de vider la pièce de gibier qu'il vient d'abattre dans la scène précédente. L'animal est reconnaissable à sa livrée tachetée; la tête, avec les bois qui serviront de trophée, est déjà coupée.

Nous sommes, ne l'oublions pas, en pays chaud, à une latitude basse, dans l'habitat du palmier, et, comme nous l'allons voir, dans la région des grands singes. Cette promptitude mise par le chasseur à parer son cerf pour l'empêcher de se corrompre est bien en situation. D'ailleurs notre homme a peut-être, pour procéder sans retard à cette opération de boucherie, un motif plus pressant encore qui va nous être à l'instant révélé.

SCÈNE V.

LE SACRIFICE.

Milieu. — (Midi.)

Je subdiviserai, pour plus de commodité, cette scène importante et compliquée en deux parties.

1° Assis sur une chaise ou sur un trône, les pieds appuyés sur un escabeau, un personnage, répétition textuelle de notre chasseur, tient militairement sur

l'épaule gauche une hache ou masse d'armes: sur sa main droite ouverte, il présente avec le geste hiératique traditionnel un objet ovoïde, ou plutôt un sphéroïde fortement aplati; au-dessus de sa tête se dresse un parasol.

Devant lui un autel, sur lequel est un vase avec un *simpulum*. Au-dessus, un disque non ailé s'emboîtant à gauche dans un croissant (lunaire). Un peu plus loin, à gauche, second autel de dimensions plus considérables, sur lequel brûle, dans une espèce de fourneau, un feu aux longues flammes rabattues à droite comme par le souffle du vent: au-dessus plane le disque ailé assyro-égyptien (solaire) avec ses larges ailes éployées.

Interprétation. Après avoir vidé la bête, le chasseur offre un sacrifice à sa ou à ses divinités, sacrifice dont les éléments essentiels lui sont peut-être fournis par le produit de sa chasse et qui n'est très-probablement que le prélude de son propre repas. Je me réserve de revenir sur ce dernier point extrêmement curieux à mon avis.

L'objet offert est difficile à déterminer; il semble de forme trop régulière pour être considéré comme quelque viscère de l'animal; je serais tenté, pour des raisons générales que j'exposerai plus loin, de croire que c'est un *pain*. N'ayant pas l'original sous les yeux, je n'insisterai pas sur ce détail.

Le parasol sous lequel se tient l'officiant a été *enlevé du char*, d'où nous en avons plus haut constaté la disparition, et il a été planté au-dessus du siége.

Cette disposition, en dehors du caractère rituel qu'elle peut avoir, indique que le soleil est ardent. Il est midi.

Cette scène se trouve en effet marquer à peu près *le milieu* de la circonférence dont nous avons déjà parcouru une moitié. Tirez, en passant par le centre de la coupe, une ligne droite, soit du disque ailé, soit du trône de l'officiant, jusqu'au premier char ou jusqu'à la construction tourellée dont nous sommes partis ce matin, de la scène I à la scène V en un mot, et vous obtenez un diamètre divisant en deux segments sensiblement égaux la zone que nous étudions.

Le disque solaire ailé auquel le chasseur adresse sa prière, c'est à la fois le symbole de la divinité et le signe du soleil au zénith.

Nous sommes arrivés au point central, au point culminant de notre petit drame en images.

En même temps que les heures de la seconde partie du jour vont s'écouler, la suite des tableaux va changer de direction. Jusqu'ici, nous nous éloignions de plus en plus du castel ou de la cité : à partir de ce moment, nous allons nous en rapprocher de plus en plus.

L'excursion du chasseur a atteint son but; après les incidents de l'aller, nous allons avoir les péripéties du retour.

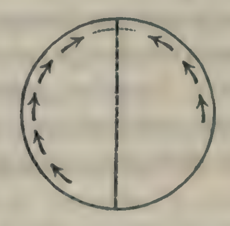
La fable elle-même va modifier son allure; jusqu'à ce moment, elle n'était qu'une succession de scènes de la vie réelle, d'un intérêt ordinaire, bien que

soutenu; elle va devenir élevée, religieuse, tragique, surnaturelle même.

Tout s'accorde donc pour marquer plus profondément cette division générale en deux morceaux distincts, en deux grands actes.

On peut encore en donner comme preuve complémentaire un arrangement matériel bien démonstratif. Jusqu'ici, les oiseaux, au nombre de cinq, volant dans le champ au-dessus des différentes scènes, étaient uniformément orientés de *gauche à droite*, en sens inverse de la marche générale, et dans la direction de la *fabrique* fortifiée; à partir de ce point, considéré comme le milieu, nous constaterons encore trois autres oiseaux similaires, mais retournés alors de *droite à gauche*.

Le petit diagramme ci-dessous permettra de mieux comprendre cette disposition et la conclusion qu'on en doit tirer.



Pour ce qui est de la signification particulière de ces oiseaux, j'en parlerai plus bas..

Mais poursuivons notre déchiffrement iconographique, toujours dans le même sens, bien entendu, c'est-à-dire de droite à gauche.

2° A cette V[e] scène doit se rattacher encore, au moins en partie, la montagne figurée à gauche et tout près de l'autel sur lequel flambe le feu sacré. Cette montagne bombée, aux flancs rocheux, est couverte d'une forêt indiquée par cinq de ces arbres d'espèce douteuse que nous avons déjà rencontrés. Elle est plus élevée et aussi plus régulière de forme que la montagne des scènes III et IV; comme celle-ci, elle sert de théâtre à deux scènes différentes, nettement séparées par la répétition du principal acteur : elle doit donc, par la pensée, être partagée en deux moitiés à peu près égales, dont l'une, celle de droite, appartient à la scène V, et l'autre, celle de gauche, à la scène VI qui la suit.

Occupons-nous seulement, pour l'instant, de la partie afférente à la scène V.

Sur le sommet de la montagne, un cerf au bois ramifié, à la peau tachetée, comme celui dont nous avons vu la fin tragique, broute paisiblement, tourné à droite.

Un peu plus à gauche, au-dessous de lui, gravissant la déclivité de la montagne, bondit un lièvre aux longues oreilles rabattues en arrière; mais le bout de rôle de ce second animal se rapporte plutôt à la scène suivante.

Du pied de la montagne, à droite, au ras du sol, sort une tête hideuse et grotesque, à la barbe et à l'oreille bestiales, au nez invraisemblable, au front déprimé, que M. Helbig a prise pour un mascaron de fontaine. C'est en réalité la tête d'un énorme singe,

couché dans une caverne de la montagne qui nous dérobe son corps. Aucune espèce de doute ne saurait être conservé à cet égard; il suffit de comparer ce profil si caractéristique à celui des trois singes qui vont plus loin s'offrir à nous, au grand complet cette fois.

Pour ce qui est de l'existence de la caverne, la scène subséquente nous réserve une justification décisive de cette manière de voir, qui peut paraître pour l'instant bien hardie, et pour laquelle je demande quelques instants de crédit.

Cette tête simienne est tournée contre l'autel à feu, qu'elle semble regarder; de la bouche sort un corps étroit et allongé se terminant en une sorte de tire-bouchon (?) et allant presque toucher la base de l'autel.

Il est bien difficile de deviner ce qu'a voulu exactement exprimer ici l'artiste, d'autant plus qu'on ne saurait se fier absolument à l'interprétation du graveur moderne. La bête est-elle au gîte, faisant la sieste à l'ombre de sa tanière, tout en mâchonnant quelque herbage ou quelque racine; partage-t-elle dans ce cas la tranquillité du cerf qui pâture au-dessus d'elle? Est-elle au contraire tapie dans son repaire, aux aguets, épiant avec une curiosité inquiète et hostile l'intrus redoutable qui vient troubler le repos et menacer la vie des hôtes de la forêt? Surveille-t-elle ce manége étrange pour elle de l'homme en adoration devant la divinité? Alors l'innocente insouciance du cerf aurait été opposée à dessein par

l'artiste aux instincts pervers, toujours en éveil, du singe malfaisant. Je me borne à poser la question; je ferai remarquer seulement que, dans cette seconde hypothèse, si l'on devait prendre, comme semble l'avoir fait M. Helbig, l'objet énigmatique qui sort de la bouche du masque pour le signe en spirale, symbole ordinaire de l'eau et des liquides en général, on pourrait croire que la bouche grimaçante de l'animal en fureur crache contre l'autel à feu dont la flamme vacille peut-être sous ce souffle impur.

Peut-être aussi l'artiste a-t-il voulu nous montrer tout bonnement le singe tirant la langue et narguant, par cette babouinerie non moins familière à la gent simienne qu'à la race humaine, l'acte religieux dont il est le témoin : insulte pour la divinité, menace pour l'homme. Nous aurons à revenir sur ces points obscurs.

SCÈNE VI.

L'ATTAQUE DU CHASSEUR PAR LE SINGE; INTERVENTION DIVINE.

La scène représente la partie inférieure gauche de notre montagne, qui se termine de ce côté, non plus par une tête de singe, mais par une anfractuosité vide, surplombant et formant abri (vue de profil).

Cette anfractuosité, c'est l'orifice de la caverne où était naguère blotti notre singe troglodyte : elle correspond en effet au trait qui, du côté droit de la base de la montagne, forme encadrement autour de la tête du singe. Enlevez par la pensée cette tête, et

vous obtenez, à droite comme à gauche de la montagne, deux échancrures parfaitement symétriques et égales. C'est la même caverne que l'artiste nous montre dans deux états successifs et différents, à l'aide de son artifice habituel : la répétition. Il faut se figurer la montagne comme ayant en quelque sorte pivoté sur elle-même à la manière d'un décor.

La caverne est vide. Le singe est donc sorti de son antre. En effet, un peu plus à gauche, devant la caverne béante, nous le voyons debout, la face tournée à gauche, tenant de la main droite une branche d'arbre, qu'il a arrachée dans la forêt ombrageant sa retraite (même feuillage); de la main gauche, il lance à gauche à toute volée un objet arrondi, une pierre(?). A ses pieds, devant lui (à gauche), de hautes herbes foulées et renversées de droite à gauche; c'est-à-dire *par le passage d'un autre que lui.*

L'animal est figuré avec un caractère saisissant et des détails dont nous aurons à reparler.

C'est brusquement que le singe a dû quitter sa caverne, car l'on s'explique ainsi la surprise du lièvre détalant au plus vite et remontant à droite la pente de la colline, en proie à un effarement qui fait contraste avec le calme du cerf broutant plus loin.

Contre qui le singe lance-t-il son projectile? Contre un ennemi qui vient de passer, comme l'atteste la direction des hautes herbes foulées. C'est donc par derrière que l'animal monstrueux, dont la ruse égale la férocité, commence l'attaque; il espère atteindre sa victime à l'improviste, de loin, à l'aide

de son projectile, et compte ensuite se précipiter sur elle pour l'achever avec sa massue improvisée[1].

L'ennemi, est-il besoin de le dire? n'est autre que notre chasseur qui, après avoir donné à ses chevaux la nourriture et le repos qu'ils avaient bien gagnés, et pris probablement son propre repas, après avoir achevé son sacrifice, a fait atteler, est remonté dans son char et s'est mis en route pour le retour.

Il vient de passer devant la montagne giboyeuse où le singe embusqué le guettait, se préparant à venger la mort du cerf[2]. Peut-être a-t-il au contraire dérangé la quiétude du maître de ce lieu sauvage.

Nous apercevons, au delà des hautes herbes couchées par les roues, notre char de tout à l'heure, filant à gauche, et, dedans, le chasseur, tournant le dos au singe qui *a l'air* de le viser[3].

Le chasseur est perdu sans ressource; il n'a pas vu le danger, il ne peut pas parer ou éviter le coup qui va le frapper par derrière; il est trop tard; c'est un homme mort. . . . .

Mais heureusement une divinité tutélaire veille sur ses jours. Notre personnage, comme nous l'a prouvé

[1] Je ne m'occupe ici, bien entendu, que de ce qu'a voulu exprimer l'artiste, sans discuter la possibilité physique des actes prêtés à l'animal.

[2] Peut-être bien est-ce là le sentiment même qu'a voulu rendre l'artiste en nous montrant au-dessus du singe embusqué l'image d'un cerf identique à celui qui vient d'être tué et dépecé. C'est un rappel qui doit avoir sa signification.

[3] Je dis : *qui a l'air*, parce qu'en réalité ce char appartient à la scène suivante; le but véritablement visé par le singe a subitemen disparu, comme on va le voir.

l'artiste quelques instants auparavant, aime et vénère ses dieux, et ses dieux en retour lui accordent la protection qu'ils lui doivent, la protection dont il vient de renouveler l'achat quotidien par son sacrifice de midi. Nous allons relever ici une manifestation bien topique, bien instructive, de cette idée, vieille comme le monde, commune à toutes les races, et particulièrement en honneur chez les Sémites, que la piété, formulée par le rite, est une sorte de pacte, de contrat bilatéral, obligeant autant le dieu suzerain qui reçoit l'hommage que l'adorateur qui le rend.

Notre petite historiette est complète; elle doit, comme tout apologue oriental, non-seulement amuser et distraire, mais édifier; elle a en un mot sa moralité qui peut se résumer dans cet adage: *la vertu est toujours récompensée.*

En effet, entre le singe et le char, au-dessus des hautes herbes couchées par le passage du véhicule, si nous levons les yeux, nous apercevons planant dans le ciel un être divin aux larges ailes éployées, que nous essayerons de définir plus tard. Cette divinité enveloppe dans ses bras un petit char en miniature; on distingue parfaitement, malgré l'extrême exiguïté des proportions, les chevaux au galop (?), le char armé du parasol, notre chasseur debout avec sa hache ou masse sur l'épaule, et le cocher se penchant sur son attelage.

Le petit char, vu de profil, est placé en *sens inverse* de la direction générale, il est de *gauche à droite*,

c'est-à-dire qu'il est *retourné du côté du singe*. C'est la divinité elle-même qui l'a saisi, enlevé dans les airs, abrité sous ses ailes, soustrait au coup dirigé contre lui, et qui met le chasseur face à face avec le danger invisible qui le menace; de la main droite, la divinité semble pousser la roue du char du côté du singe[1]. C'est l'apparition classique au théâtre du *deus ex machina*.

Les herbes écrasées nous montrent le point même où a eu lieu l'assomption du char, et le sens dans lequel elles sont écrasées nous fait comprendre quelles étaient la position et l'orientation du véhicule en marche au moment du miracle.

L'artiste a-t-il voulu exprimer ici une intervention surnaturelle effective, miraculeuse, ou bien énoncer allégoriquement que, grâce à une inspiration divine, le chasseur s'est retourné à temps, a vu le danger et va courir sus à son perfide adversaire? Le singe aura-t-il pu lancer sa pierre? Aura-t-il manqué son

[1] Tout le monde remarquera que nous avons ici un commentaire plastique des plus éloquents pour les nombreux passages bibliques où le dieu d'Israël *couvre de l'ombre de ses ailes* ceux qu'il veut soustraire à un danger, צל כנפים; *il les cache même, les abrite dans ses ailes*, סתר כנפים. Cette image est fréquente dans les Psaumes : XVIII, 8; XXXVI, 8; LVII, 2; LXI, 5; LXIII, 8; XCI, 4; elle se retrouve aussi ailleurs : Ruth, II, 12; Malachie, III, 20. En arabe, كنف veut dire à la fois *aile* et *protection* : في كنف الله sous la protection, littéralement *dans l'aile d'Allah*. Le rôle de la main droite ימין dans les interventions divines est aussi des plus marqués.

Cette scène capitale nous offre en outre, comme je le démontrerai, l'*iconographie formelle* : 1° de l'*assomption d'Élie*; 2° de l'*apothéose d'Hercule*.

coup par suite de la disparition subite du but qu'il visait? La distinction est délicate; elle est d'ailleurs d'un intérêt secondaire pour nous, la signification générale de la scène n'étant point douteuse.

SCÈNE VII.

LA POURSUITE DU SINGE.

Le chasseur a donc aperçu le péril; il prend à son tour l'offensive. Le cocher, courbé sur ses chevaux, le fouet en main, les lance à fond de train sur le singe [1] qui fuit à gauche. L'attelage est, dans cette scène, et sans contestation possible, à l'*allure du galop*. Les chevaux ont déjà rejoint le singe et l'écrasent sous leurs sabots. L'animal n'a plus cette attitude quasi humaine de la scène précédente; il bondit maintenant à quatre pattes, blessé déjà peut-être par une des flèches que lui décoche le chasseur du haut de son char; il retourne la tête vers celui-ci tout en se sauvant.

Comme dans la scène précédente, au-dessus du char est déployé le parasol, et au-dessus des chevaux volent, dans le même sens qu'eux cette fois, deux oiseaux.

SCÈNE VIII.

LA MORT DU SINGE.

Le chasseur a sauté à bas du char pour achever le singe blessé. L'homme à pied, tourné vers la droite, est debout, le pied gauche posé sur le ventre de la

[1] Répété pour la troisième fois

bête qui s'affaisse sur elle-même et dirige vers lui sa face et sa main droite dans un geste de dernière menace ou de supplication. La bête crie, comme le montre sa bouche ouverte. Le chasseur, étendant au-dessus de la tête de son adversaire terrassé sa main gauche encore armée de l'arc, brandit de la droite la hache ou masse avec laquelle il va lui donner le coup de grâce.

Au-dessus du singe poursuivi de la scène VII et du singe mis à mort dans celle-ci (les deux animaux répétés se touchent) plane un épervier tourné à droite dont nous aurons à rechercher la signification.

SCÈNE IX.

L'ARRIVÉE (RETOUR).

Fin. — (Soir.)

Le chasseur, après cet exploit, est remonté dans son char et poursuit sa route.

Au-dessus de l'attelage qui trotte à gauche, oiseau connu volant dans le même sens. L'équipage offre ici absolument le même aspect que dans la scène I, symétrique, du départ.

Il faut regagner le temps qu'a fait perdre un épisode non moins tragique qu'imprévu; il est tard, le soleil va se coucher : le chasseur, aussi pressé de rentrer au logis avant la nuit qu'il l'était ce matin de le quitter, frappe de la main droite sur l'épaule du cocher qui se courbe sur ses chevaux en faisant claquer son fouet. . . . . Mais déjà il ne leur rend plus la main, il tient les guides plus serrées que dans la

scène I; c'est que les voyageurs sont arrivés : les jambes de devant des chevaux sont en effet engagées derrière la tourelle qui flanque à gauche le château, ou la cité, où bêtes et gens vont trouver bon souper et bon gîte.

(La suite à un prochain numéro.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 8 FÉVRIER 1878.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre annonçant la mort de M. le docteur Hoffmann, professeur de chinois et de japonais à l'Université de Leide.

Au 24 avril de l'année courante, la Société des arts et des sciences de Batavia célébrera son premier centenaire. La direction de cette société en informe le conseil et exprime le vœu que la Société asiatique se fasse représenter à cette solennité. M. le secrétaire-adjoint est chargé de répondre à cette invitation.

M. Dumont, directeur de l'École d'Athènes, écrit au Conseil pour le prier de mettre à la disposition de la bibliothèque de cette école la collection complète du *Journal asiatique*. Le Conseil décide qu'un exemplaire du *Journal*, depuis le

commencement de la 2ᵉ série jusqu'à l'année 1877 inclusivement, sera offert à l'École d'Athènes; il charge le secrétaire d'informer M. Dumont de cette décision et de lui faire savoir que le Conseil recevrait avec plaisir, pour la bibliothèque de la Société, les travaux publiés par les membres de l'École d'Athènes.

M. Oppert présente une brochure qu'il vient de faire paraître sur la *Chronologie de la Genèse* rapprochée du comput babylonien. Il ajoute quelques détails inédits sur les rapports mathématiques qu'il a observés entre cette chronologie et celle des Hindous.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*. Tome XXIV, nº 3. Saint-Pétersbourg, in-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, nº de novembre 1877. Paris, Delagrave, in-8°.

— *American Oriental Society*. Proceedings: November 1876, May and October 1877, in-8°.

— *Proceedings of the ninth annual session of the American philological Association*, held in Baltimore, July 1877. Hartford, 1877, in-8°.

Par le rédacteur. *Indian antiquary*, ed. by Jas. Burgess, part LXXIV and LXXV. Bombay 1877-1878, in-4°.

Par la Société. *Transactions of the Asiatic Society of Japon*, vol. V, part I and II. Yokohama, 1877, in-8°.

Par la Société du Bengale. Bibliotheca indica. *Gobhilíya Grihya Sútra*, fasc. VII. Calcutta, 1877, in-8°.

— *Sáma Veda Sañhitá*, vol. V, fasc. I and II. Calcutta, 1877.

— *Chaturvarga-Chintámaṇi*, vol. II, fasc. X, in-8°; XI and XII. Calcutta, 1877, in-8.

Par la Société du Bengale. Bibliotheca indica. *A'in-i-Akbari*, edited by H. Blochmann, fasc. XXI, part II, n° 6. Calcutta, 1877, in-4°.

— *Akbarnámah*, edited by Maulawi 'Abd-ur-Rahim, vol. II, fasc. II. Calcutta, 1877, in-4°.

Par la Société. *Journal of the Royal geographical Society*, vol. XLV and XLVI. London, Murray, 1875-1876, in-8°.

— *Proceedings* of the same, vol. XX and XXI. London, 1875-1876, in-8°.

Par l'auteur. *La langue et la littérature hindoustanies en 1877*. Revue annuelle par M. Garcin de Tassy. Paris, Maisonneuve, 1878, in-8°, 104 p.

— *On Chinese Currency*. Coin and Paper Money by W. Vissering. Leiden, Brill, 1877, in-8°, XV, 228 p.

Par la Bibliothèque nationale de Florence. *Enciclopedia Sinico-giapponese*. Notizie estratte dal Wa-Kan San-Sai Tu-Ye intorno al Buddismo per Carlo Puini. Firenze, Le Monnier, 1877, in-8°, 84 p.

Par M. Clerc. *L'Islamisme, son institution, son influence et son avenir*, par le docteur Perron. Ouvrage posthume publié et annoté par son neveu Alfred Clerc. Paris, Leroux, 1877, in-18, V, 127 p.

Par l'auteur. *Vuttodaya*. (Exposition of Metre) by Sangharakkhita Thera. A Pàli text edited, with translation and notes, by Major G. E. Fryer. Calcutta, 1877, in-8°, 44 p.

— *Metrical Translations from the Sanskrit*. Third series. By J. Muir. esq. Miscellaneous extracts metrically and freely translated, or paraphrased, from the Mahabharata. For private circulation. Edinburgh, 1877, in-18, 32 p.

Par le Gouvernement de l'Inde. *Selections from the records of the Government of India*. N° CXXXVII. Reports on publications issued and registered in the several provinces of British India, during the year 1875. Calcutta, 1877, in 8°, 114 p. 1 pl.

— *Notices of Sanskrit Mss.* By Rájendralála Mitra. Vol. IV, part I. Calcutta, 1877, in-8°.

— *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Mss.* in the library

of the Asiatic Society of Bengal. Part First. Grammar, edited by Rājendralāla Mitra. Calcutta, 1877. in-8°, VII-171-LVII p.

SÉANCE DU 8 MARS 1878.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

> M. RIMBAUD, rue Satory, 10, à Versailles, présenté par MM. Garcin de Tassy et le chanoine Bertrand.

M. Marcel Devic donne lecture d'une liste de mots arabes dont la provenance et la signification offrent des difficultés, et il fait appel aux lumières des arabisants pour en avoir l'explication.

M. Guyard présente des observations sur quelques expressions des textes cunéiformes, comme *Zikurat*, *Sak-ga-tu*, *Zidu*, etc. dont la signification n'a pas été encore bien déterminée.

Après un échange d'observations entre MM. Oppert et Halévy sur différents passages assyriens, le Conseil exprime le désir que la notice de M. Guyard et la communication présentée par M. Devic soient insérées dans un des prochains numéros du *Journal asiatique*.

La séance est levée à neuf heures et demie.

AVESTA, livre sacré des sectateurs de Zoroastre, traduit du texte zend, par M. C. de Harlez, t. III. Paris, 1877. In-8°, 132 pages, chez Maisonneuve.

M. de Harlez termine dans ce fascicule la traduction complète de l'*Avesta*, dont les deux premières parties (Vendidâd, Vispered, Yaçna) avaient paru en 1875 et 1876. Nous avons ici les onze derniers Yeshts et plusieurs prières du rituel maz-

déen réunies sous diverses rubriques consacrées, comme *nyâyishs*, *afrîn*, *gâhs*, etc. Le traducteur a cru devoir y ajouter, et on ne peut que lui en savoir gré, le *Vistasp Yesht* (page 94), et quelques autres fragments qui nous sont parvenus dans un état si déplorable, que personne ne s'était encore aventuré à en donner l'interprétation.

On connaît les idées arrêtées de M. de Harlez en ce qui concerne le sens général et la provenance de l'*Avesta*. Fidèle aux principes posés par Burnouf et Spiegel, il se refuse à voir dans le livre sacré des Zoroastriens l'affirmation constante d'un même phénomène naturel. Les guerres dont le texte mazdéen nous a conservé le souvenir confus ne sont pas la représentation figurée de l'orage, et les héros iraniens et touraniens ne personnifient en aucune façon le même mythe.

M. de Harlez est un peu moins affirmatif peut-être pour certains passages de l'*Avesta*, par exemple, celui qui se rapporte à Thraétana; mais, partout ailleurs, il se prononce nettement contre un système d'explication qui ne repose, selon lui, que sur des analogies douteuses et des remaniements de texte arbitrairement établis. Et, il faut bien le reconnaître, on aura longtemps encore quelque répugnance à accepter des personnages légendaires ou historiques tels que Huçrava, Vîstâçpa et Zarathustra lui-même, comme de simples agents de l'électricité atmosphérique. Longtemps encore, l'*Avesta* se présentera comme un mélange de vérités et de fictions, où les souvenirs authentiques se confondent avec les théories mythiques dans un pêle-mêle de nature à défier les efforts de l'exégèse.

Quelle que soit d'ailleurs l'opinion qu'on adopte sur le fond de la question, on ne peut que féliciter M. de Harlez d'avoir terminé heureusement une entreprise aussi délicate. Sa traduction est claire et d'une lecture agréable; elle n'élude aucune difficulté, plusieurs éclaircissements historiques et des notes en abondance obvient aux obscurités du texte zend. L'index annoncé dans la préface du présent volume paraît avoir été retardé par des circonstances imprévues. Espérons que l'auteur ne nous le fera pas longtemps attendre, et qu'il ter-

minera, par cet utile complément, une publication sûre de trouver un accueil favorable auprès de tous ceux qui s'intéressent à l'étude d'une des conceptions religieuses les plus pures du monde asiatique. B. M.

Mille et un proverbes turcs, recueillis, traduits et mis en ordre par J. A. Decourdemanche. Bibliothèque orientale elzévirienne. Paris, 1878. 1 vol. in-12, VII-122 pages, chez E. Leroux.

M. Decourdemanche s'est proposé de faire connaître le caractère et les mœurs de la société turque, en l'étudiant dans les infiniment petits de sa littérature. C'est ainsi qu'il a publié récemment la traduction des *Facéties de Nasr eddîn Khodja*. Le modèle était-il heureusement choisi ? Il est permis d'en douter : les Turcs n'auront rien à gagner à la publication d'un recueil d'*anas* où les paillettes d'or, s'il y en a, sont enfouies sous le fumier : ils y perdront peut-être un peu de cette gravité majestueuse qu'on leur prêtait, à tort ou à raison ; mais à la place de gravité mettons pesanteur, et fermons le livre. Le traducteur a été mieux inspiré dans ce nouvel ouvrage. Nous reconnaissons avec lui que rien ne fait mieux connaître une race que les adages populaires où ses instincts bons et mauvais, ses croyances, ses préjugés se reflètent avec une étonnante sincérité. Ce n'est pas que tout soit de provenance authentique dans les proverbes réunis ici. Plusieurs sont communs aux autres littératures musulmanes. Ceux-ci, par exemple : « Louveteau devient loup ; Nègre au bain ne blanchit pas », rappellent aussitôt les spirituelles boutades de Saadi dans le Gulistan, et se retrouvent dans la liste de proverbes qui termine la Grammaire persane de Mirza Habib. D'autres ont leur prototype en arabe vulgaire ou même dans la savante compilation de Meïdani. Les proverbes turcs, et c'est ce qui les distingue surtout de ceux des Arabes, n'ont pas de passé historique, ils ne rappellent aucun fait réel ou légendaire de la vie nationale et n'intéressent, par conséquent, que la morale et le

dictionnaire. Le traducteur français n'a négligé aucune source d'informations : sans omettre les publications latines, françaises, italiennes qui renferment des choix de proverbes turcs, il paraît avoir consulté surtout les recueils de Vahid et de Schinassi efendi, et le plus complet de tous, les *Atalar seuzeu*, « Dictons de nos pères », publiés, il y a sept ou huit ans, par Ahmed Vefyk efendi. Autant qu'on peut en juger loin du texte, la traduction est fidèle et dénote une connaissance solide de la langue vulgaire, encore si mal expliquée par nos lexicographes. Il serait injuste de chicaner M. Decourdemanche sur la classification qu'il a adoptée en réunissant ses sentences sous de grandes rubriques, comme « Fatalité et résignation, Vérité et mensonge ». Quoi qu'on fasse, un groupement de ce genre sera toujours arbitraire, et ne remplacera pas l'ordre alphabétique ; mais celui-ci n'a de valeur que s'il se rapporte au texte. Quelques-unes de ces sentences ne sont pas données intégralement. Ainsi le proverbe n° 75 : « Avec de la patience, le verjus devient confiture », doit être complété ainsi : « et la feuille du mûrier devient soie » ; n° 487 : « Ancien ami ne devient jamais ennemi », ajoutez : « et nouvel ami n'est jamais utile ; » n° 651 : « Le cheval appartient à qui le monte, le sabre à qui le ceint », ajoutez : « et le pont à qui le traverse ». Enfin on serait en droit d'exiger quelques explications dans les adages par trop concis et surtout un peu plus de correction typographique. A moins d'avoir le texte sous les yeux, comment comprendre la maxime n° 183 : « Si l'âme meurt dans la montagne, la perte en est pour la maison », au lieu de « Si l'âne meurt, etc. (*echek daghda eulur*) » ? En résumé, travail consciencieux et exact, mais peu utile aux orientalistes par l'absence du texte et insuffisant pour le public par l'absence des notes.

B. M.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-MAI-JUIN 1878.

INCANTATION MAGIQUE CHALDÉENNE

BILINGUE,

A TEXTE PRIMITIF ACCADIEN,

AVEC VERSION ASSYRIENNE,

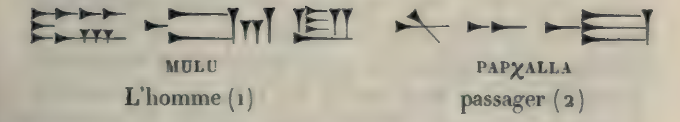
TRADUITE ET COMMENTÉE

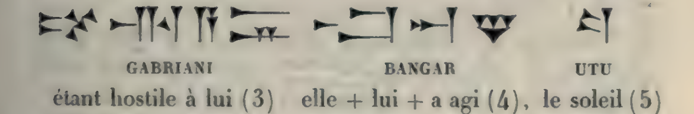
PAR M. FRANÇOIS LENORMANT.

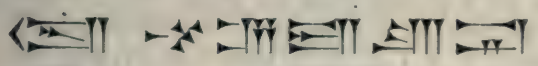
(DEUXIÈME ARTICLE.)

7.

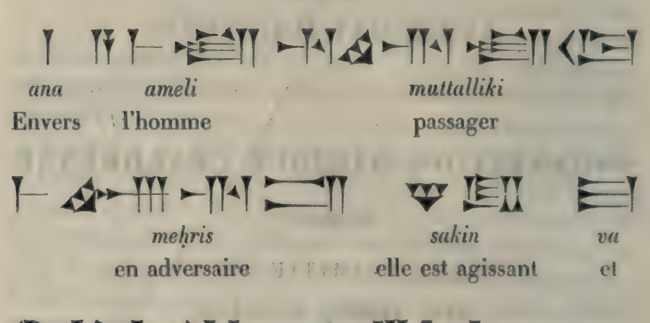
ACCADIEN.







ASSYRIEN.



ana *ameli* *muttalliki*
Envers l'homme passager

mehris *sakin* *va*
en adversaire elle est agissant et

kima *yume* *ihmesu*
comme le jour elle le dessèche.

(1) Le sens du complexe idéographique n'est pas douteux, car on le trouve à chaque pas dans les documents poétiques bilingues, traduit comme ici par l'assyrien *amelu, amilu* « homme ». La lecture prononcée en est moins sûre, et nous n'avons pas de preuve absolue de notre transcription MULU. Mais du moins elle s'appuie sur des arguments fort sérieux. Dans le complexe qui nous occupe, le dernier caractère paraît bien positivement être un complément phonétique LU, et MULU est un des mots qui, en accadien, signifiaient « homme », le seul connu jusqu'ici se terminant par LU. L'existence du mot MULU n'est pas seulement attestée par l'échange de l'orthographe phonétique MU-LU avec le signe idéographique, pour le pronom relatif des personnes, lequel n'est autre que le substantif « homme », de même que le pronom relatif des choses, GAR (sur lequel nous reviendrons un peu plus loin), est originairement le mot « chose ». W. A. I. IV, 29, 3, verso, l. 51-52, nous offre le mot « homme », traduit par l'assyrien *amelu* et écrit phonétiquement MU-LU, et cela dans l'expression MULU

BI « cet homme », en parlant du malade ou du pécheur, qui se reproduit par centaines de fois dans les textes magiques et liturgiques, et où presque toujours l'orthographe employée est :

Accadien.

MULU	INE-BARRAZU	MULU	BI	ALTI
(À) l'homme	as fait grâce + tu,	homme	cet	il + a repris vie.

Assyrien.

ameliv	*tappalasi*	*amelu*	*sû*	*iballuṭ.*
(À) l'homme	tu as fait grâce,	homme	cet	a repris vie.

Je crois trouver ici à la fois la preuve irréfragable de l'existence du mot accadien MULU « homme » et la justification de ma lecture du complexe idéographique, avec complément phonétique, que MU-LU remplace dans cet exemple.

La notion qui aura présidé au groupement de caractères formant le complexe en question, , paraît être celle de l'homme comme habitant de demeures fixes. En effet, le signe qui y est placé après celui d'« homme » est expliqué dans Syllab. A, 267, GISGAL = *manzazu.* L'assyrien *manzazu*, de la racine נזז, désigne toute espèce d'« objet fixé, dressé », un « point fixe », une « chose fixe », et, par suite, en matière commerciale, une « garantie réelle », un « gage », une « couverture » (*manzazanu :* W. A. I. II, 13, l. 21-23, b). Le composé accadien GIS-GAL, considéré étymologiquement, signifie mot à mot « grand bois », et paraît avoir désigné d'abord un « mât », une « poutre dressée et fixée », mais ses acceptions se développent ensuite et s'étendent de manière à englober celles de l'assyrien *manzazu.* C'est ainsi que le point cardinal du midi s'appelle MER GISGALLU (W. A. I. II, 29, l. 1, g-h; sur sa détermination, voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 139 et suiv.), c'est-à-dire le point où le soleil paraît se fixer, s'arrêter quelques instants au milieu de sa

course. Ce n'est qu'après avoir développé cette catégorie d'acceptions que le mot composé de la langue accadienne GISGAL a reçu pour expression idéographique le signe [signe cunéiforme], car ce caractère n'est autre qu'une variante de celui qui désigne la « ville », le lieu de station fixe par excellence, [signe cunéiforme]. Il s'emploie même quelquefois à la place de ce dernier idéogramme pour représenter la notion de « ville », auquel cas il est lu en accadien URU et en assyrien *alu* (Sayce, *Assyr. gramm.* p. 5, n° 36), les deux termes habituels signifiant « ville » dans ces langues (Syllab. A, 261).

Il est bon de dire aussi quelques mots de l'assyrien *amelu, amilu* « homme ».

La Bible (II Reg. XXV, 27; Jer. LII, 31) y met un ו au lieu d'un מ en transcrivant le nom royal *Amil-Maruduk*, אויל־מרך, ce qui est d'accord avec les formes Εὐειλμαράδουχος et Εὐιλμαλούρουχος (cor. Εὐιλμαρούδουχος) des fragments de Bérose et de Mégasthène. Mais je ne puis voir ici qu'un effet de la tendance de la prononciation babylonienne, tendance héritée des Accads, à confondre les sons *m* et *v*, la même qui a amené Hésychius à rendre *samas* en σαὼς, et *same* en σαύη (LPC, p. 348). Malgré les transcriptions qui viennent d'être rappelées, la seconde radicale du mot est indubitablement un מ, car jamais en assyrien le ו n'est consonne dans les racines doublement défectives פ״א et ע״י.

J'ai proposé ailleurs (ESC, p. 225) de regarder l'assyrien *amelu* comme emprunté à l'accadien MULU, mais je dois reconnaître que cette conjecture est loin de me satisfaire pleinement. Il est bien plus probable qu'il faut chercher à ce mot une étymologie sémitique. Cependant je ne saurais souscrire à celle qu'ont adoptée M. Schrader (KAT, p. 344 et 373) et M. Friedrich Delitzsch (AS, p. 90), lisant *avilu* et rapportant ce mot à la même racine הבל que *abal, ablu* « fils ». Une dérivation bien plus naturelle et bien plus vraisemblable serait celle qui tirerait *amelu, amilu* de la racine אמל, que l'hébreu possède aussi bien que l'assyrien; le mot, dans son acception première, désignerait donc l'homme comme « le périssable,

le mortel », ce qu'admet également M. Oppert. Dans cette donnée, il faudrait reconnaître une allusion à l'origine du terme et un choix intentionnel dans la façon dont c'est toujours *amelu*, et jamais *nisu*, que l'assyrien emploie avec l'épithète de *muttalliku* « passager », dans l'expression que nous commentons en ce moment et que les documents magiques et liturgiques reproduisent tant de fois.

(2) Sur cette expression [cuneiform] = *amelu muttalliku* « l'homme passager (sur la terre) », voy. ESC, p. 22. Je l'y ai transcrit MULU χALLA, d'après Syllab. AA, 54, où jusqu'ici l'on n'avait su voir que [cuneiform] χA-AL comme transcription du radical verbal [cuneiform], dont [cuneiform] est le participe employé adjectivement. M. Friedrich Delitzsch (AL, 2e éd. p. 66) affirme maintenant avoir discerné sur la tablette originale les vestiges certains de [cuneiform]. D'après ceci, la transcription à donner définitivement serait MULU PAPχALLA, et dans le verbe orthographié [cuneiform] nous aurions, non le simple χAL (sur lequel voy. Friedrich Delitzsch, AS, p. 52 et suiv.), mais un composé PAP-χAL dont il serait un des éléments.

Le sens originaire de [cuneiform] = PAP est *naṣaru* « protéger », et dans W. A. I. II, 48, l. 38, c-d, notre composé PAP-χAL est traduit *niṣirtuv* « protection, secours ». Sa signification étymologique primitive doit, en effet, d'après sa composition, avoir été « courir au secours, se mouvoir rapidement pour protéger », mais l'emploi s'en est étendu ensuite, par catachrèse, à toute espèce de mouvement rapide.

(3) Sur le verbe composé GAB-RI (mot à mot « s'élever en face ») = *maḥaru* « être opposé, rival, hostile », voy. Friedrich Delitzsch, AS, p. 120 et suiv., et ce que j'ai dit moi-même dans le *Journal asiatique* de février-mars 1877. GABRIA en est ici le participe, que suit le suffixe pronominal possessif de la 3e pers. sing. NI.

(4) La lecture du verbe [cuneiform] GAR = *sakanu* ou *episu* « faire ».

saraku « fournir, accorder », dont les exemples sont si multipliés dans les textes, est établie d'une manière décisive par la prolongation en RI, qui ne permet pas de lire SA.

W. A. I. II, 11, l. 10-24, c-d, donne ainsi une portion du paradigme du 1[er] indicatif de la 1[re] voix de ce verbe :

INGAR = *isruk* « il a fourni »,
INGAR = *iskun* « il a fait »,
INGARRIES = *israku* « ils ont fourni »,
INGARRIES = *iskunu* « ils ont fait »,
INGARRI = *isarrak* « il fournit »,
INGARRI = *isakan* « il fait »,
INGARRINE = *isaraku* « ils fournissent »,
INGARRINE = *isakanu* « ils font »,
INNANGAR = *isruksu* « il lui a fourni »,
INNANGAR = *iskunsu* « il lui a fait »,
INNANGARRIES = *isrukusu* « ils lui ont fourni »,
INNANGAR]RIES = *iskunusu* « ils lui ont fait »,
INNANGARRI] = *isaraksu* « il lui fournit »,
IN[NANGARRI] = *isakkansu* « il lui fait »,
IN[NANGARRINE = *isa*]*rakusu* « ils lui fournissent »,
INNAN]GARRINE = *isa*]*kanusu* « ils lui font ».

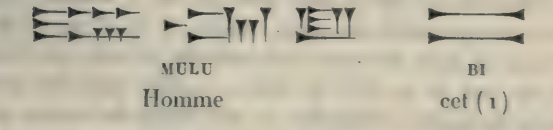
(5) Sur la lecture UTU du nom du « soleil », voy. la glose de W. A. I. II, 57, l. 15, a; conf. aussi Syllab. A, 133; ESC, p. 32. On pourrait aussi lire ici UD, ét. prol. UDDA = *urru* (W. A. I. II, 47, l. 60, e-f) et *yumu* (W. A. I. IV, 28, 1, l. 5-6) « jour ». En effet, la version assyrienne traduit *yumu*, appliquant le terme de « jour » à la « chaleur du jour ».

(6) Le sens est déterminé par la version assyrienne qui emploie le verbe חמא ou חמי, syriaque ܚܡܐ. Dans l'accadien nous avons un verbe dont je ne connais jusqu'ici qu'un second exemple, lequel vient, du reste, confirmer la signification. C'est dans W. A. I. IV, 2, col. 6, l. 1-2 : UTUK χUL MUNDA-

RUS = *utukku limnu itarus* (apocopé pour *itarusu*) « le démon mauvais le tourmente » (de תרה). Mais avec ces deux exemples seulement il est encore impossible de dégager avec certitude le radical verbal. MUNDARUS est sûrement un indicatif impersonnel, mais il peut appartenir également à la 5ᵉ voix d'un verbe DARUS ou à la 8ᵉ d'un verbe RUS. En outre, il est très-possible que nous soyons en présence de formes plurielles où la finale s soit à considérer comme la marque du nombre ; les deux phrases s'y prêtent, et même ce qui rend cette hypothèse assez vraisemblable dans le passage que nous commentons, c'est que le verset parallèle du texte accadien a son verbe (dont le sujet est le même) au pluriel. S'il en était ainsi, le radical verbal serait DARU ou RU, la première forme étant peut-être la plus vraisemblable. Il faut attendre, avant de se prononcer définitivement, un autre exemple qui prête moins à l'ambiguïté et qui laisse voir plus clairement la forme exacte du radical.

8.

ACCADIEN.

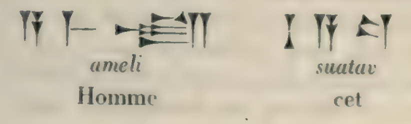


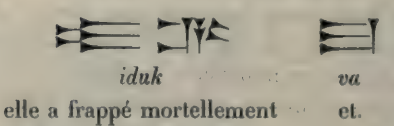


BANGAZAES

elle + l'+ a frappé mortellement (2).

ASSYRIEN.





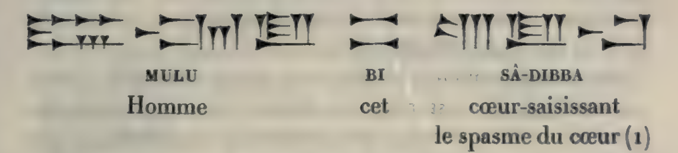
(1) MULU BI = *amelu suatuv* ou *amelu sû* « cet homme », est une expression qui se rencontre à chaque instant dans les incantations magiques. C'est un des exemples qui prouvent le plus clairement que le pronom de la 3e pers. BI ne devient pas seulement le suffixe du cas déterminé dans la déclinaison, mais joue aussi le rôle d'un démonstratif enclitique (LPC, p. 170).

(2) C'est par Syllab. A, 207 et 208, que nous connaissons la lecture du radical GAZA, qui y est interprété *daku* (דוך) « frapper, tuer » et *ḫibû* « écrasement, effacement ». Dans les textes, outre les traductions par דוך et חבא, nous en relevons aussi une par le sémitique בהז, qui signifie également « frapper, immoler » (UMENIGAZA = *bu'uz* « sacrifie, immole » : W. A. I. IV, 26, 7, l. 45-46).

BANGAZAES est une 3e pers. plur. prétér. 2e indicat. object. (avec incorporation du pron. object. de la 3e pers.) de la 1re voix de GAZA. Le sujet sous-entendu de tous ces versets est « le mal de la tête, la folie », ŚAGGIG; dans les incantations destinées à combattre ce mal, tantôt les verbes qui y ont trait sont au singulier, tantôt le nom, se comportant comme un collectif, entraîne le pluriel pour les formes verbales. Ici nous avons indifféremment et côte à côte les deux constructions; mais une semblable irrégularité dans l'emploi des nombres grammaticaux est assez fréquente dans les textes accadiens.

9.

ACCADIEN.

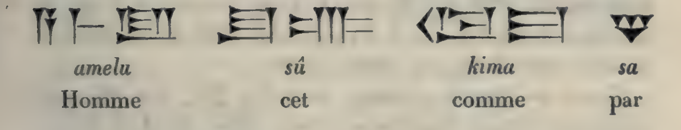


MULU BI SÀ-DIBBA
Homme cet cœur-saisissant
le spasme du cœur (1)

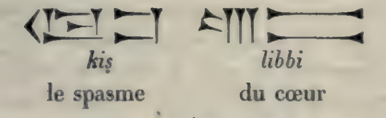


DIM SUMTAGURGURRA
comme elle oppresse (2).

ASSYRIEN.



amelu *sû* *kima* *sa*
Homme cet comme par



kiṣ *libbi*
le spasme du cœur



ittanakrara
il est oppressé.

(1) SÀDIBBA est le participe d'un verbe composé SÀ-DIB. Dans W. A. I. IV, 10, recto, l. 52-53, nous trouvons ce participe pris au sens moral et employé pour dire « irrité » : LUKU. AN. ŠUKUS MUχMU SÀDIBBA GIGGA MUNRÛE « la déesse contre moi irritée péniblement me travaille » = *istar eliya*

iṣbuś va marṣis yusemananni « la déesse contre moi s'est irritée (conf. arabe ضبس) et péniblement m'a troublé » (aoriste paragogique, avec suffixe de la 1re pers. du schaphel de המה). Ici SÂDIBBA est entendu au point de vue matériel et employé comme substantif pour désigner « le spasme du cœur », *kiṣ* (aram. כויצה) *libbi*.

Étymologiquement, le composé SÂ-DIB veut dire « cœur + saisir, prendre, serrer ». La lecture de son premier élément SÂ = *libbu* « cœur » est assurée par Syllabaire A, 55; de là le nom conventionnel *sâu* donné au caractère qui l'exprime, [cuneiform]. Ce dernier renseignement nous est fourni par Syllab. A, 124, qui enregistre le signe en question comme étant susceptible d'avoir la valeur de phonétique indifférent *sa;* on en trouve, en effet, des exemples sporadiques, même dans les textes assyriens, bien que ce fait n'ait encore été signalé par aucun assyriologue; ainsi *saṭir* « écrit » se trouve orthographié [cuneiform] (W. A. I. II, 10, col. 1, l. 25; IV, 9, verso, l. 44; 16, 2, l. 67) et *saṭar* [cuneiform] (W. A. I. IV, 10, verso, l. 56; 11, verso, l. 51).

Quant au second élément, le verbe [cuneiform] DIB (ét. prol. DIBBA) est depuis longtemps connu. Dans W. A. I. II, 11, l. 72-74, g-h, INDIB est successivement interprété par *iṣbat* « il a pris », *iklal* « il a achevé, consommé », et *yusetiq* « il a fait passer, franchir ». Ce sont là les trois catégories principales de significations de ce verbe accadien, que l'on trouve dans les textes traduit par les verbes assyriens *ṣabatu* « prendre » (c'est la version la plus habituelle), *kamû* « posséder » et *etiqu* « passer, franchir », soit au kal, soit à la voix factitive du schaphel (G. Smith, *Phon. val.* 355; Sayce, *Assyr. gramm.* p. 42, n° 484). Dans Syllab. D, 13, l'explication assyrienne [cuneiform] (incontestable sur l'original, n'en déplaise à M. Friedr. Delitzsch) ne doit pas être transcrite, comme je l'ai fait, *disbatuv*, mais *tiṣbatuv* « l'action de prendre ».

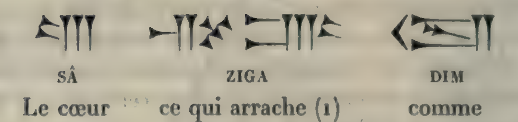
(2) Nous avons ici une forme verbale nouvelle, qu'il faut

décomposer en SU-M-TA-GURGURR-A; c'est la 3e pers. sing. du prétérit du 1er indicatif d'une voix qui n'avait pas encore été observée, gratificative et causative à la fois, que nous numérotons provisoirement comme onzième, à la suite de celles dont on a jusqu'ici constaté l'existence. Cette voix est caractérisée par la combinaison des particules formatives de la 4e, SU, et de la 2e, sous la forme TA. Le pronom sujet s'y incorpore entre les deux formatives et le N de celui de la 3e pers. s'y transforme en M devant le T de TA.

Le radical verbal est GURGUR, dérivé duplicatif du simple GUR, lequel est traduit presque constamment, comme dans Syllab. A, 209, par le verbe sémitique *târu* (תור) « revenir, retourner, devenir » (M. Sayce a même relevé la traduction de GUR par *basû* « exister »), et transitivement « ramener, rendre » (voy. encore W. A. I. II, 12, l. 30 et 31, a-b : NENGUR = *yuter;* ABBAGUR = *yutter*). Le dérivé GURGUR est toujours rendu par les voix causatives de תור, le aphel ou le schaphel, car il a invariablement la signification transitive de « ramener, rendre ». A la 11e voix, le passage qui nous occupe le montre traduit par l'ittanaphal du verbe *kararu* (arabe كَرَّ) « revenir, ramener, répéter, aller autour ». Le sens de l'expression assyrienne est manifestement « être enserré, resserré, oppressé », et nous avons ici la reproduction, avec d'autres mots, de l'idée qui s'est déjà offerte à nous dans le verset de W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 44-45, cité à la note 4 du verset 1 : « la maladie de la tête enserre, resserre comme le spasme du cœur », où le verbe employé était DÛDÛ = *taqapu.* On remarquera que, dans le verset que nous commentons et dans les deux suivants, la version assyrienne, tout en conservant le même sens général que le texte accadien, change la construction de la phrase et son sujet, ce qui arrive très-fréquemment dans les versions de ce genre. L'accadien emploie des verbes dérivés d'un caractère actif et causatif, prenant pour sujet la maladie qui agit sur l'homme; l'assyrien y substitue des voix passives et réfléchies, dont le sujet ne peut être que l'homme malade.

10.

ACCADIEN.



SÂ — ZIGA — DIM

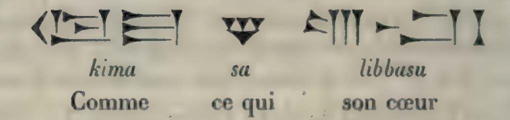
Le cœur — ce qui arrache (1) — comme



INBALBALE

elle met hors de lui (2).

ASSYRIEN.



kima — *sa* — *libbasu*

Comme — ce qui — son cœur

naśḥu — *ittanaplakkit*

(est) arrachant — il est mis hors de lui.

(1) ZIGA est un adjectif de formation habituelle (E.A, I, I, p. 56; LPC, p. 129), dérivé du radical verbal ZI = *naśaḥu* « éloigner, reculer, arracher », sur lequel voy. ESC, p. 99.

C'est avec une certaine surprise que j'ai vu M. Friedrich Delitzsch, dans la 2e édition de ses AL (p. 30), déclarer, avec le ton tranchant et trop affirmatif qu'il a le tort d'adopter depuis quelque temps : « Die von Lenormant noch immer behauptete sumerische Adjectivendung GA *existirt absolut nicht.* » J'en suis fâché pour l'ingénieux professeur de Leipzig, mais c'est précisément une erreur qu'il formule avec

tant d'assurance, et plus j'étudie les textes accadiens, plus je demeure convaincu que ce serait se tromper gravement que de ne pas vouloir y reconnaître l'existence d'un suffixe de dérivation GA, servant à former des adjectifs qui se prennent quelquefois substantivement (comme tous les adjectifs possibles), que de prétendre, comme le fait M. Friedrich Delitzsch, ne reconnaître dans la finale GA que l'état de prolongation de radicaux se terminant par un G.

Sans doute, en pénétrant davantage dans la connaissance de la langue d'Accad, on a pu constater que, dans un certain nombre des cas où l'on avait cru d'abord reconnaître des exemples de formations adjectives par le suffixe GA, l'explication aujourd'hui proposée pour tous par notre savant contradicteur est la vraie. Ainsi :

[cuneiform] n'est pas à lire KÛGA, mais AZAGGA, ét. prol. d'un radical AZAG, que fait connaître Syllab. A, 110;

[cuneiform] n'est pas à lire PARGA, mais LAGGA OU LAGA, ét. prol. d'un radical LAχ (voy. Syllab. A*, 136) que nous étudierons dans un autre travail;

[cuneiform] n'est pas à lire MIGA, mais GIGGA, ét. prol. d'un radical GIG (W. A. I. II, 39, l. 15, e-f; conf. ESC, p. 68). Cette dernière observation ne s'applique avec certitude qu'à [cuneiform] ou [cuneiform] = *ikliti* « ténèbres »; il faut réserver la question relative à [cuneiform] représentant l'adjectif « noir » (assyr. *ṣalmu*), car dans ce dernier cas de très-fortes présomptions, sur lesquelles j'aurai l'occasion de revenir ailleurs, donnent lieu de croire que la lecture était réellement MIGA.

Mais il est précisément remarquable que les éclaircissements qui sont venus retrancher des mots de la liste de ceux que l'on admettait comme formés par le moyen du suffixe GA ont précisément porté sur ceux qui offraient l'anomalie, fort peu vraisemblable dans la donnée d'une telle formation, de n'être pas essentiellement des adjectifs, mais de s'employer

comme verbes. L'existence d'un verbe KÛGA ou d'un verbe PARGA, sortis d'adjectifs KÛGA et PARGA, dérivés d'abord de radicaux verbaux KÛ et PAR, dont KÛGA et PARGA ne se seraient aucunement distingués par le sens, était un fait grammatical pour le moins bizarre. Rien de plus simple, au contraire, et de plus normal que ce que nous constatons aujourd'hui, que l'idéogramme , avec le sens d'« être clair, brillant », représente concurremment deux radicaux verbaux synonymes, KÛ, ét. prol. du présent KÛE ou par apocope KÛ', et AZAG, ét. prol. AZAGGA , et de même, avec la signification de « briller, être blanc, pur », deux verbes bien distincts, PAR, ét. prol. du présent PARRA , et LAχ, ét. prol. LAGGA . Il est de même probable que , qui ne se trouve pas seulement comme nom mais dans des formes verbales, avec le sens de « parler, nommer, commander », n'est pas à lire KAGA ou GÛGA (ce que l'on devrait expliquer comme des dérivés en GA de KA ou de GÛ), mais DUGGA, dans quoi l'on reconnaîtra la forme de prolongation d'un radical DUG, que la glose de W. A. I. II, 7, l. 33, e-f, nous fait connaître comme une des lectures accadiennes de l'idéogramme , avec l'acception spéciale de « demander, implorer » (= *erisu*, conf. hébr. ארש).

C'est autrement qu'il faut expliquer la formation de « bon », qui ne s'emploie jamais que comme adjectif et qui pourtant est à retrancher de la liste des mots de cette catégorie présentant le suffixe de dérivation GA. M. Friedrich Delitzsch (AS, 2e éd. p. 20) me paraît se méprendre quand il veut lire ici DUGGA et suppose qu'il s'agit de l'état prolongé d'un mot DUG. Ce mot DUG, dans le sens de « bon », n'existe pas. L'idéogramme est bien susceptible de la lecture accadienne DUGU (Syllab. A*, 68), mais cela uniquement avec la signification de « genou », *birku* (Syllab. AA, 6). Comme radical verbal voulant dire « être bon », il se lisait χi (ainsi que j'ai restitué dans Syllab. AA, 6, où il y a sur l'original, en regard de cette signification, les vestiges certains d'une trans-

cription autre que DUGU) et 𒄭 𒂵 « bon », χìGA, comme l'établit la variante orthographique 𒄭 𒄿 𒂵 χI-I-GA, dont j'ai eu jusqu'ici l'occasion de relever deux exemples. Le verbe 𒄭 χI est au nombre de ceux qui, à l'état absolu du prétérit, laissent tomber une consonne finale de leur racine et la retrouvent devant les suffixes, à qui elle sert de support. Sa racine est χÎG; il fait χÎGI à l'état de prolongation du présent (ESC, p. 74), et χÌGA « bon » en est sûrement le participe, qui s'emploie tout naturellement comme adjectif.

Mais ces éliminations et ces rectifications de détails une fois faites, le fait essentiel et fondamental de l'existence d'un suffixe de dérivation GA, formant des adjectifs, reste intact et certain. Ce qu'il faut relever pour s'en convaincre, ce ne sont pas, comme le fait M. Friedrich Delitzsch, les exemples d'adjectifs ou de substantifs pouvant avoir été tels originairement, dans lesquels la syllabe 𒂵 GA s'attache à la suite de l'idéogramme d'un radical se terminant en G. Les exemples de ce genre ne prouvent absolument rien, ni dans un sens ni dans un autre, pour la question qui nous occupe; pour des mots terminés en G, si leur voyelle de prolongation était A, il ne pouvait pas y avoir de différence entre leur état prolongé ou des dérivés qu'ils auraient produits au moyen d'un suffixe GA. Ainsi, étant donné le mot GIG « nuit, obscurité », dont l'état de prolongation était GIGGA, un dérivé adjectif pour dire « ténébreux », qu'on en aurait tiré par la suffixation de GA, n'aurait pu être, lui aussi, que GIGGA.

Ce qu'il importe de recueillir, car nous y trouvons le démenti formel de la thèse affirmée par le savant professeur de Leipzig, ce sont les exemples de mots, au sens essentiellement adjectif, qui nous offrent un suffixe 𒂵 GA à la suite d'un radical terminé par une voyelle ou par une articulation autre qu'une gutturale, qui par conséquent ne peuvent pas être confondus avec l'état de prolongation de ce radical. Les exemples de ce genre sont nombreux et il suffira d'en citer quelques-uns, sans en dresser une longue liste, qui serait facile à établir. On aurait, d'ailleurs, peine

à en trouver un plus certain et mieux caractérisé que le ZIGA qui nous fournit matière à cette note, et qui se rattache incontestablement à un radical verbal dont la lecture ZI n'est pas susceptible de doute, puisqu'il ne se prêterait même à aucune autre. Cet adjectif ZIGA, de ZI = *naśahu* « arracher, éloigner », a pour parallèle un homophone exact, ZIGA « vivant », dérivé de la même façon et au moyen du même suffixe de l'autre radical ZI « respirer, vivre », sur lequel voy. ESC, p. 98.

Rappelons encore :

SEGA = *magiru* « heureux », et substantivement « chose heureuse, bonheur (*magaru*) », dérivé de SE = *magaru* « être heureux »; rien n'autorise à supposer à une lecture encore inconnue, se terminant en G, dont aurait été la forme prolongée; nous avons même une preuve formelle de l'impossibilité d'admettre cette dernière hypothèse; elle est administrée par W. A. I. II, 7, l. 28 et 29, g-h, qui enregistre à la suite l'un de l'autre, comme deux mots distincts, et , en les traduisant l'un et l'autre par *magaruv;* or, JAMAIS les tablettes lexicographiques n'enregistrent de cette façon, côte à côte, un mot à l'état absolu, puis le même à l'état de prolongation;

KÛGA « se fixant, se reposant » — employé substantivement pour désigner le « coucher du soleil », *erib samsi* — dérivé de KÛ = *asabu* « s'asseoir, se reposer »; ce mot est particulièrement important, car la façon dont il est donné dans la glose de W. A. I. II, 39, l. 18, e, ne permet pas même de songer à y chercher pour le signe une autre transcription que sa valeur ordinaire de phonétique indifférent, car KU-GA semble y être l'indication de la prononciation d'un groupe graphique formé de l'idéogramme et du phonétique , représentant le suffixe GA;

KURÛGA = *damqu* « de bon augure, propice, favorable », dérivé de KURÛ = *damaqu* « être propice, de bon augure »;

𒆬𒌓𒂵 KUBABBARGA « en argent, fait d'argent » — employé substantivement pour désigner un prix en argent — dérivé de 𒆬𒌓 KÛBABBAR « argent », qui est lui-même étymologiquement un composé KÛ-BABBAR « brillant — blanc ». Ni 𒆬𒌓 ni 𒆬𒌓 ne sont susceptibles de lectures se terminant en G, et il faudrait en inventer pour les besoins de la cause avant d'arriver à transformer en mots avec cette désinence, à leur état de prolongation, les deux derniers dérivés par le suffixe GA que nous venons de rappeler.

Une dernière circonstance, importante pour le génie de la grammaire accadienne, que j'ai déjà signalée depuis longtemps (E. A. I, 1, p. 57) et dont les exemples sont manifestes dans les textes soumis aux études des savants, achève de prouver la réalité d'existence de la formation d'adjectifs par un suffixe GA et contribue à en faire mieux comprendre le mécanisme essentiel. Je veux parler de l'emploi qui a lieu quelquefois de formation de ce genre à la place de génitifs de déclinaison. Tel est le cas lorsque le titre habituel du dieu Èa « le Seigneur de la terre » se présente sous la forme MUL-KÌGA, au lieu du plus ordinaire MUL-KÌ, avec un simple génitif de position, ou MUL-KÌGE, avec emploi du suffixe grammatical du cas relatif. Nous avons de même, dans les textes unilingues des rois de l'ancien empire de Chaldée, des formes comme :

ENI URUGA « seigneur de la ville », mot à mot « seigneur urbain » ;

ENI UNUKÌGA « seigneur d'Orchoé », mot à mot « seigneur Orchoénien » ;

UDDADU NUNKÎGA « le prééminent d'Eridhou ».

Voyez encore, parmi les locutions relatives à l'exploitation rurale qui sont groupées dans W. A. I. II, 14 :

GIAL ASÂGA « le bornage du champ », traduit simplement *kadara* « le bornage », dans la version assyrienne (l. 11, a-b) ;

SE ASÂGA « le grain du champ » (l. 54, a).

Dans ces derniers exemples, l'adjectif ASÂGA, dérivé de

ASÂ « champ » par addition du suffixe GA, tient la place du génitif de position ou de déclinaison, ou bien du cas relatif de ce mot ASÂ.

Il importe, du reste, ici de se souvenir que, dans la déclinaison accadienne, le suffixe du cas de relation est GE. En effet, il est difficile de ne pas admettre une parenté originaire étroite entre ce suffixe casuel et le suffixe de dérivation GA, que nous venons d'étudier de nouveau, puisque, si ce dernier donne essentiellement naissance à des adjectifs, ceux qu'il a servi à former peuvent syntaxiquement se substituer à l'emploi du cas des noms substantifs dont le suffixe de déclinaison est GE.

(2) Le simple BAL ou PAL, dont la lecture est déterminée par la valeur avec laquelle le signe qui le représente, , passe comme phonétique dans l'usage des textes assyriens, est un radical verbal qui se présente fréquemment dans les textes bilingues et y est traduit par les verbes assyriens *ebiru* « franchir, traverser », *etiqu* « passer, traverser, être déplacé », *palkatu* « aller au delà, franchir, transgresser », au kal et au niphal « se révolter » (*napalkutu*), enfin *nakaru* « se révolter, être ennemi » (BAL, PAL, comme substantif, est *nukuru* « rebelle, ennemi » : voy. G. Smith, *Phon. val.* 5; Sayce, *Assyr. gramm.* p. 2, n° 6). Le dérivé formé par doublement BALBAL ou PALPAL (prononcé suivant toutes les vraisemblances BABAL ou PAPAL) prend, conformément à la règle la plus habituelle, un sens causatif et fréquentatif, de telle façon qu'on le trouve généralement rendu en assyrien par le schaphel de עבר, עתק ou פלכת. Ici, dans INBALBALE, c'est la 3e pers. sing. prés. 1er indicat. de la 1re voix de BALBAL (BABAL) que nous avons, et il est traduit par l'ittanaphal de פלכת. A cette voix, le verbe assyrien en question devient naturellement « être mis hors de soi, hors de sens », signification qui va très-bien à la phrase et s'accorde heureusement avec l'ensemble du texte. Le verbe dérivé qu'emploie l'original accadien implique la même notion, mais au sens actif et factitif; il y a donc dans la version

assyrienne un nouvel exemple du changement du sujet de la phrase que nous avons déjà signalé tout à l'heure, dans la note 2 du verset 9.

Je n'ai parlé dans ce qui précède que de l'acception la plus habituelle du radical BAL, parce que c'est celle à laquelle se rattache l'emploi du dérivé BALBAL dans la phrase que nous commentons. Mais le même radical, soit comme verbe, soit comme substantif, possède aussi toute une autre catégorie d'acceptions, auxquelles il n'est possible de trouver de lien avec celles qui viennent d'être indiquées, qu'en admettant, comme notion première représentée par le radical BAL, celle de « couper, diviser ». En effet, nous trouvons le dérivé BALBAL traduit en assyrien par נקה au sens de « sacrifier, immoler »; W. A. I. IV, 23, 1, col. 1, l. 15-16 :

Accadien.

SUMU (OU QATMU)	LAχLAGGA	LIMZU	BALBALE
Main + ma	pure	devant + toi	sacrifie.

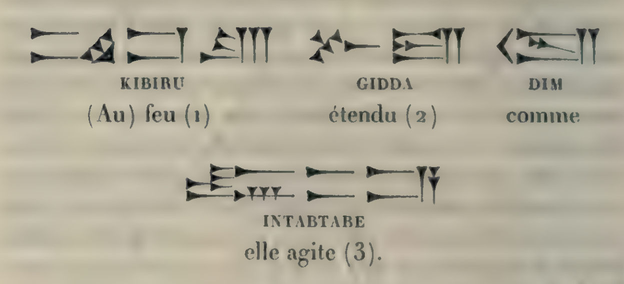
Assyrien.

qatai	*elluti*	*iqqâ*	*maḥarka*
Mes mains	pures	sacrifient	devant toi.

𒁄 ou 𒄑 𒁄, c'est-à-dire BAL (représenté par son idéogramme seul ou précédé du déterminatif aphone de trois), est le nom de la « hache », en assyrien *pilaqqu* (syr. ܦܠܩܐ) ou *palû* (ar. فلوع) (W. A. I. II, 32, l. 23, e-f; 28, l. 61, f-g; conf. 24, l. 39, g). Si 𒁄 BAL est une expression pour désigner « les parties sexuelles de la femme » (*supilu sa nisti*, *supiltuv* ou *buḫḫu sa nisti* : W. A. I. II, 28, l. 40 et 43-45, d-e), c'est comme exprimant d'abord la notion de « rima, fissura ».

II.

ACCADIEN.



ASSYRIEN.



(1) Parmi les lectures du signe qu'enregistre Syllab. A*, 81-88, il en est cinq, PIL ou BIL (voy. la glose de W. A. I. II, 24, l. 57, e-f, donnant PIL = *qalû*), KUMMA (assurée par la forme de prolongation KUMMA avec le sens de « brûler »), DE (voy. un peu plus haut nos remarques sur ce mot dans le sens de « flamme »), IZI et GIBIL (sur celle-ci voy. Friedrich Delitzsch, *G. Smith's Chaldäische Genesis*, p. 270), qui représentent des radicaux accadiens exprimant la signification la plus habituelle du caractère comme idéogramme (voy. Norris, AD, p. 66), c'est-à-dire « brûler » (assyr. *kavû*, *qalû* ou *sarapu*), en tant que verbe, et « feu »

(*isati*) en tant que substantif. IZI est d'origine assyrienne, emprunté au sémitique *izû* (אזא), et GIBIL s'applique plus spécialement à une forme particulière du signe, (voy. Syll. A*, 88).

En outre, dans le double sens de « brûler » et de « feu », était encore susceptible d'une autre lecture, par un radical se terminant en R, ainsi que le déterminent les formes de prolongation orthographiées, pour préciser la lecture, au moyen de compléments phonétiques contenant l'expression de ce R final. Ainsi nous avons, dans le texte que nous commentons, = *isati*, qu'il ne faut pas confondre, malgré l'emploi des mêmes signes dans l'orthographe, avec = *aibu* « ennemi, hostile », auquel nous comptons consacrer bientôt une étude spéciale et dont la glose de W. A. I. II, 24, l. 54, e-f, donne la lecture EKIRRU. W. A. I. II, 17, l. 29, c, offre le participe , orthographié avec complément phonétique après l'idéogramme et notation distincte du renforcement de la voyelle du suffixe du mode, dans la phrase MULU ZINNA UTU KIBIRÂ « celui que — dans le désert — le soleil — (est) brûlant ».

Je transcris en cet endroit KIBIRÂ et pour notre mot « feu » KIBIRU, car il me paraît évident que le radical terminé en R que représente avec le sens de « brûler » et de « feu », ne peut être que KIBIR, apparenté d'une manière très-étroite à GIBIL avec les deux permutations de K = G et R = L, toutes les deux constatées en accadien (Sayce, *Accadian phonology*, p. 10 et 15). KIBIR est donné dans Syllab. B, 5, et dans un fragment encore inédit cité par G. Smith (*Transact. of the Soc. Bibl. Archæol.* t. III, p. 379), comme lecture accadienne du signe , si connu dans les textes assyriens en qualité d'idéogramme du verbe *sarapu* « brûler », et expliqué dans Syllab. A, 42 : GIBIL = *kilutuv* (pour *qilutuv*) « action de brûler ». J'ai aussi trouvé dans un débris encore inédit de tablette lexicographique : (KIBIR) = *bu'u* (בעה) « enfler, gonfler » (d'où *buanu* « tumeur, ulcère »). Tous les peuples ont établi dans leur langage une relation étroite entre les

idées de chaleur, de brûlure, de bouillonnement et de gonflement.

(2) Dans W. A. I. II, 11, l. 53-56, g-h, nous avons, avec une glose qui détermine la valeur du radical verbal GID, confirmée d'ailleurs par l'état de prolongation GIDDA :

INGID = *iśśuḥ* « il a éloigné, reculé »;
INGID = *isdud* « il a étendu »;
INGID = *yurriq* « il a éloigné, reculé »;
INGIDGID = *ippuḳ* « il a marché en avant, est sorti ».

Le même document (l. 52 et 57, g-h) y donne pour synonymes ZI et SUD. Dans les textes, nous relevons aussi (voyez Sayce, *Assyr. gramm.* p. 28, n° 321) les traductions du verbe accadien GID par les verbes assyriens *naśaḥu* « éloigner », reculer », *râqu* (רחק), même sens, *rabaṭu* « étendre, coucher », et même *ebiru* « passer au delà, franchir ». Le participe GIDDA, qui s'emploie fréquemment comme adjectif, a toujours la signification passive qu'indiquent ses traductions assyriennes par *ariku* « long », *râqu* « éloigné, reculé » (voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 117), *muttarabiṭu* « étendu, couché ». S'il est ici rendu par *nadû* « placé, présenté », de נדה, c'est avec la notion d'un objet, d'une viande à faire cuire, que l'on étend sur ou devant le feu.

(3) Syllab. AA, 27 et A, 68-70, sont très-riches en explications du radical accadien *tab*, et montrent qu'il avait une grande variété d'acceptions. On l'y voit traduit successivement par *eṣibu* (עצב) « travailler, former, disposer », *surrû* (infinitif du paël de שרא) « commencer », *ḥamaṭu*, dont nous allons discuter le sens, puis, comme substantif, *napḥaru* « rassemblement, totalité », et *tabbû* « compagnon, assistant » (cf. W. A. I. IV, 14, 2, l. 20-21, TABBABI = *tabbusu*; W. A. I. II, 39, l. 5, e-f : ŚAK TABBA = *riṣu* « compagnon »). Ce dernier mot est d'origine accadienne, étranger au vocabulaire sémitique (sur la détermination de son sens, voyez Friedr. De-

litzsch, *G. Smith's Chaldäische Genesis*, p. 271); mais il est complétement naturalisé en assyrien et y a produit l'abstrait *tabbûtuv*, que W. A. I. II, 29, l. 60, e-f, enregistre parmi les synonymes de l'idée de « famille », et que W. A. I. II, 39, l. 6, e-f, emploie avec le sens de « compagnie » dans l'expression ŚAK TABBA ÂKA (mot à mot « compagnie faisant ») = *alik tabbûti* « marchant en compagnie, en troupe ».

Nous trouvons encore dans W. A. I. II, 11, l. 48-51, g-h :

INTAB = *itmuḥu* « il a saisi » (de תמח, hébr. תמך);
INTAB = *eṣib* « il a formé, disposé »;
INTAB = *yusteni* « il a mis en train, entamé une entreprise » (istaphal de ענא, ar. عنى);
INTAB = *yuraddi* « il a ajouté » (de רדה).

Notons encore l'emploi fréquent du simple TABBA, et plus fréquent encore du composé pléonastique MASTABBA (voy. W. A. I. II, 7, l. 28 et 29, c-d) pour dire « double, accouplé », en assyrien *tu'amu* (hébr. תאם); je lis MASTABBA, et non BARTABBA, d'après Syllab. BB, 1 : MAS = *tu'amu*.

C'est la traduction par חמט que nous avons dans le passage qui nous occupe. Comme aux deux versets précédents, le texte accadien emploie le dérivé formé par doublement du radical TAB, TABTAB (INTABTABE, 3e pers. sing. prés. 1er indicat. de la 1re voix), dérivé au sens fréquentatif ou factitif dont le sujet est la maladie; l'accadien se sert de la voix réfléchie de l'iphteal, en faisant de l'homme malade le sujet de la phrase. Reste à déterminer le sens de la racine assyrienne חמט.

M. Prætorius y a consacré une étude spéciale (*Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellsch.* t. XXVIII, p. 88) et a montré que son acception fondamentale était « se mouvoir rapidement, se hâter ». Il retrouve cette acception de la manière la plus certaine et la plus ingénieuse dans :

ḥamṭu « rapide » : Tigl. col. 5, l. 42;
ḥanṭu (pour *ḥamṭu*) « se hâtant, qui se hâte » : Smith, *Assurban.* p. 17, l. 62; 37, l. 9;

ḫamaṭ « rapidité » ; Smith, *Assurban.* p. 18, l. 77; 38, l. 12;

ḫanṭis (pour *ḫamṭis*) « en hâte, rapidement » : Tigl. col. 7, l. 21 ; Senn. Tayl. col. 5, l. 58; Smith, *Assurban.* p. 38, l. 14;

ḫitmuṭis « en hâte, rapidement » . Khors. l. 86.

Mais ce n'est pas là l'unique acception de חמט en assyrien; le verbe *ḫamaṭu* est aussi, dans cette langue, susceptible de prendre la signification de « se mettre en mouvement », et, par suite, « commencer ». C'est ce qui résulte d'un passage capital de W. A. I. II, 39, l. 52-57, g-h, qu'a négligé l'habile philologue berlinois dont je viens de rappeler le savant travail :

> *araḫ tasritav atalu ina maṣarti barariti iskun.*
> *atalu ina ṣit samsi iḫmuṭa ina erib samsi yumu.*
> = *ḫamaṭu.*
> = *surrû.*
> *atalu ina ṣit samsi iḫmuṭa.*
> *iḫmuṭa = surrû.*
> *iḫmuṭa = sakanu.*
> *iḫmuṭa = surrû.*

Tel est le texte (nous l'avons rectifié d'après l'étude de l'original, car la copie lithographiée contient plusieurs fautes), qui, avec ses répétitions, a tout à fait l'apparence, offerte par quelques autres des tablettes lexicographiques ou grammaticales, de provenir d'un cahier de notes prises au cours d'un professeur expliquant un document, lequel était, nous le voyons par la ligne 41, e-f, un des écrits astronomiques compilés par l'ordre de Sargon Ier, roi d'Aganê, un recueil d'anciennes observations d'éclipses. Il faut traduire :

« Au mois de tasrit, il y eut une éclipse dans la première veille [1].

[1] Pour les observations astronomiques, on divisait la nuit en trois veilles (accadien ENNUN, assyrien *maṣartu*) de deux « heures babylo-

« L'éclipse commença au lever du soleil, et au coucher du soleil le jour (était revenu).

« [cuneiform] = *ḥamaṭu.*

« [cuneiform] = *surrû.*

« L'éclipse commença au lever du soleil.

« *iḥmuṭa* = commencer.

« *iḥmuṭa* = faire, avoir lieu.

« *iḥmuṭa* = commencer. »

La synonymie établie dans ce texte entre *ḥamaṭu* et *sakanu* explique comment G. Smith (*Phon. val.* n° 324) a relevé l'application de la lecture *ḥamaṭu* au signe [cuneiform], idéogramme ordinaire du verbe *sakanu.*

C'est avec le sens de « commencer, débuter », que nous rencontrons חמט au paël, dans W. A. I. IV, 22, col. 1, l. 17 : *buanu muḥammeṭu* « la tumeur qui débute, qui se forme »; et l. 18, en parlant du même mal, *yuḥammaṭ* « il a commencé à se former ». Il faut comparer, comme un vestige de la même expression dans les idiomes araméens, le syriaque [syriaque] « tumeur imparfaitement mûre ».

L'idée de mouvement rapide conduit naturellement à celle de mouvement fréquent et d'agitation. Aussi חמט, quelquefois au kal, plus souvent aux voix réfléchies, comme l'iphtaal, que nous avons dans le passage qui fait l'objet de notre commentaire, prend-il, dans un certain nombre d'exemples des textes cunéiformes, la signification de « se remuer, s'agiter », et même transitivement de « remuer fréquemment ».

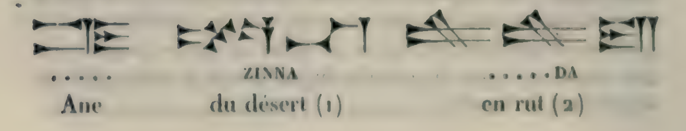
niennes » ou dihories chacune. W. A. I. II, 39, l. 11-13, g-h, et III, 52, 3 verso, l. 57, nous fournissent les noms de ces trois veilles. Le monument que nous avons ici, se rapportant à un phénomène céleste diurne, une éclipse de soleil dont le commencement est précisé comme ayant eu lieu le matin, nous apprend par la même occasion que l'on divisait aussi la journée en veilles ou gardes (*maṣarti*) d'égale longueur, et que la première du jour portait le même nom que la première de la nuit.

Il semble résulter assez clairement de la citation que nous venons de faire, que ce n'est cependant pas dans cette dernière acception, mais bien comme synonyme de *surrû*, avec le sens de « commencer », que l'assyrien *ḥamaṭu* s'employait à traduire le radical verbal simple accadien TAB. Mais la notion de « remuer, agiter » s'était attachée assez naturellement au dérivé fréquentatif formé par doublement, TABTAB; disposer fréquemment un objet est en changer un nombre de fois successives la position, c'est le remuer. Il est un second radical verbal accadien, TAχ (exprimé par), que nous trouvons toujours rendu, dans les versions assyriennes, par *eṣibu* « former, disposer », et *radû* « ajouter, disposer » (G. Smith, *Phon. val.* 189; Sayce, *Assyr. gramm.* p. 22, n° 254); or, W. A. I. II, 39, l. 4, e-f, nous en offre le dérivé fréquentatif TAχ-TAχ, traduit par *ḥamaṭu*. Dans ce cas, il est clair que חמט doit être entendu comme « agiter, remuer », intrans. « se remuer, s'agiter », de même que lorsqu'il traduit TABTAB, et non plus le simple TAB.

Le poëte d'Accad qui a composé l'incantation à laquelle nous consacrons cette étude, compare le malade s'agitant sur son lit de douleur à un objet présenté au feu, que l'on tourne et retourne pour le faire cuire. C'est une comparaison fort naïve, mais qui a dû se présenter d'une façon fort naturelle aux imaginations primitives. On la retrouvera, avec un peu plus de développement, dans l'*Odyssée* (XX, v. 24-28), appliquée à l'agitation d'Ulysse, que ses pensées empêchent de dormir et qui se retourne fiévreusement sur son lit.

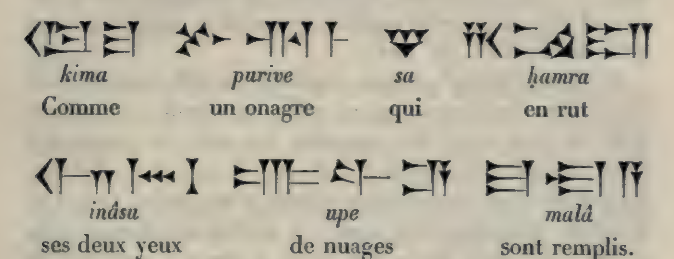
12.

ACCADIEN.



DIM	SINA	IMI-DIRI	ANŚI
comme	œil + son (3)	un nuage (4)	a rempli (5).

ASSYRIEN.



(1) Nous avons déjà parlé de ZIN, ét. prol. ZINNA, dans la note 2 du verset 1.

Le signe , dont nous ignorons la véritable lecture accadienne, représente en assyrien *imeru* « âne », hébr. חמור (voy. Schrader, KAT, p. 61; *Höllenf.* p. 43), et devient ensuite une désignation générique de tous les quadrupèdes ruminants et solipèdes, des bêtes de somme, aux noms desquels il sert de déterminatif aphone préposé (voy. Ménant, *Syllab.* t. II, p. 400; Friedr. Delitzsch, AS, p. 56). Dans W. A. I. 1, 28, col. 1, l. 24, l'expression même de notre texte accadien est transportée comme allophone dans un document assyrien, « les onagres du désert ». Dans la phrase que nous étudions, la version nous fait connaître la lecture assyrienne correspondant à ce long complexe, originairement allophone; c'est *purivu,* qui répond à l'hébreu פרא; *paru,* que l'on en a quelquefois rapproché, et dont l'expression idéographique est ou , n'est pas, en effet, un nom de l'onagre, mais bien du « bœuf » ou du « taureau » (voy. ESC, p. 59); l'analogue hébreu n'en est donc pas פרא, mais פר.

(2) Le signe [cuneiform] passe, dans les textes assyriens, avec la double valeur phonétique *kaś* ou *kas* et *ras*, qui doit évidemment son origine à des lectures accadiennes correspondant à ses emplois d'idéogramme. Il semble même que déjà, dans les habitudes de l'orthographe accadienne, il était quelquefois usité comme phonétique indifférent de la syllabe composée KAS, et que c'est à ce titre qu'il représentait le nom de nombre KAS « deux » (LPC, p. 150).

La figure hiéroglyphique originaire de [cuneiform] représentait une « chaussée pavée »; et, en effet, sa signification principale, et pour ainsi dire normale, est celle de « chemin ». C'est ainsi que l'interprète Syllab. A, 78 : KAŚKAL = *ḥarranu*. La lecture accadienne KAŚKAL (dérivé d'une racine KAŚ, d'où la valeur phonétique du signe), la lecture accadienne, telle qu'elle est fournie par ce document, explique la prolongation en LA qui suit [cuneiform] dans W. A, I. IV, 30, col. 3, l. 16-17 : KAŚKALLA BANDABATBAT' NAMMULUZUKU « vers le chemin de celle qui conduit à mourir ton humanité (l'humanité à laquelle tu appartiens) », mot à mot « le chemin — (de) elle + la + faisant + faire mourir — humanité + la + vers », exemple fort remarquable de construction encapsulée, que la version assyrienne traduit ou plutôt paraphrase en *ana ḥarrani gamirat nisi* « vers le chemin de celle qui rassemble les hommes », puis, avec une variante pour la manière de rendre les derniers mots *mupasiḥat nisi* « de celle qui met les hommes en pièces », la déesse de la mort.

L'assyrien *ḥarranu* « chemin », ghez [ge'ez], est bien connu : Norris, AD, p. 451; Friedr. Delitzsch, AS, p. 20. Notons, en passant, qu'il a été quelquefois admis dans les textes accadiens, où il s'écrit alors phonétiquement. W. A. I. IV, 20, l. 12-13 : KAŚKAL ALIBI χARRAN ASILAL = *ḥarran suluku uruḥ risati* « le chemin qui fait bien aller (mot à mot « du faire bien aller »), la voie de la satisfaction ». Ceci nous fait mieux comprendre W. A. I. II, 38, l. 22-25, c-d :

KAŚKAL = *ḥarranu*.

χARRAN = *ḥarranu*.

χARRAN = *urhu* (hébr. ארח).
χARRAN = *daragu* (hébr. דרך).
χARRAN = *metequ* (de עתק).

C'est bien, en effet, à un lexique des deux langues, et non à celui des synonymes assyriens, qu'appartient ce fragment; mais, précisément à cause de cela, on pouvait jusqu'ici s'étonner que le mot χARRAN, d'origine si manifestement sémitique, y figurât quatre fois de suite dans la colonne accadienne.

Revenons au signe . Il est facile de se rendre compte de l'enchaînement d'idées qui a conduit à faire de l'hiéroglyphe du « chemin » un de ceux des notions de longueur et d'extension. En effet, nous constatons positivement l'emploi du caractère qui nous occupe, dans plusieurs textes accadiens, comme représentant un radical verbal dont on ignore la lecture, mais qui est donné pour synonyme de GID (sur celui-ci, voyez la note 2 du verset 11), et traduit par l'assyrien *rabaṭu* « être étendu, couché ». Ainsi, dans W. A. I. IV, 2, col. 2, l. 4-5 et 41-42, les variantes des diverses copies offrent l'échange de   et de GIDGID' (dans l'un et l'autre cas, il s'agit de participes apocopés des verbes dérivés par doublement de GID et du radical simple dont la prononciation demeure jusqu'à présent inconnue), la traduction assyrienne restant la même, *muttarrabiṭu* par contraction pour *muttanarabiṭu*, participe de l'ittanaphal de רבט.

Dans le   de notre incantation, l'on doit reconnaître encore avec certitude le participe du dérivé redoublé d'un des radicaux que est susceptible d'exprimer, participe non apocopé, dans l'orthographe duquel on ne s'est pas borné à représenter le suffixe A du mode, car on l'a combiné avec la dernière consonne du radical, en ajoutant à l'idéogramme un complément phonétique DA, précisant et déterminant la lecture du verbe. Au premier abord, et si la version assyrienne du verbe n'existait pas, on serait porté à identifier le   de notre texte au   des autres documents que je viens de citer, et à traduire de même

« étendu », d'autant plus que cette manière d'interpréter donnerait un sens fort acceptable. Mais la version assyrienne montre que l'on se serait trompé en agissant ainsi; que l'idéogramme est capable de prendre — avec une lecture particulière, encore impossible à fixer, mais se terminant en D — une signification très-différente de toutes celles qu'on lui avait reconnues jusqu'ici; enfin que notre , participe d'un verbe secondaire formé par la duplication d'un radical simple, doit être rendu par « étant en rut » ou proprement « en chaleur ».

En effet, il ne me paraît pas possible d'hésiter sur la signification de l'expression assyrienne *sa ḥamra*, qui traduit ce mot du texte, conçu dans la langue d'Accad, et sert de qualification à *purivu.* L'état du malade en proie à la folie est comparé à celui d'un animal dans la fureur du rut; on dit que ses yeux égarés sont remplis des mêmes nuages. *Ḥamra* est contracté pour *ḥamira,* participe de *ḥamaru,* lequel, d'après les principes de la phonétique accadienne, entre les deux racines (incontestablement apparentées à l'origine de la manière la plus étroite) auxquelles l'hébreu donne la même forme חמר, correspond à celle dont l'arabe fait خمر, tandis que le ח initial n'est pas exprimé dans celle dont il fait حمر (*imeru* « âne », hébr. חמור, ar. حمر). *Ḥamaru* est donc « être échauffé, bouillant, brûlant », et l'assyrien l'applique en particulier à l'ardeur de la passion érotique. Ainsi *ḥamir,* mot à mot « le bouillant », est l'expression consacrée pour indiquer la situation d'amant de *Dumuzi* = Tammouz, par rapport à Istar. W. A. I. IV, 31 verso, l. 47 : *ana Dumuzi ḥamir ṣiḥru tisa* « à Tammouz l'amant de sa jeunesse ». W. A. I. IV, 27, 1, l. 2 : *rieuv beliv Dumuzi ḥamir Istar* « pasteur, seigneur Tammouz, amant d'Istar ».

(3) Il y aurait toute une étude à faire sur le caractère , sur ses diverses acceptions et les lectures accadiennes, correspondant à ces acceptions, qui en ont fait le phonétique indifférent de la syllabe SI dans les textes accadiens aussi bien

qu'assyriens, et qui lui ont aussi assuré la valeur polyphonique de *lim* dans les documents en langue assyrienne. Mais comme ces lectures ne sont données formellement dans aucun Syllabaire et ne peuvent être déduites que d'une série d'observations minutieuses et délicates qui réclameraient de trop grands développements, je me vois obligé d'en renvoyer la démonstration à un autre travail. Il faut me borner à rappeler que les principales significations du caractère en question se ramènent à deux groupes principaux :

« Œil (*ass. inu*) comme substantif, « voir » (ass. *amaru*) comme radical verbal, acceptions auxquelles je crois pouvoir établir que correspond la lecture accadienne SI ;

« Présence » (ass. *panu*), « antériorité de position » (ass. *maḫru*), sens avec lesquels il se serait lu LIM dans la langue d'Accad.

Je transcris donc dans notre texte SI, mot qui y est suivi du pronom possessif suffixe de la 3ᵉ pers. SI-NA « son œil ».

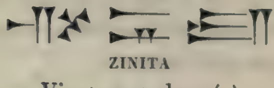
(4) Le composé accadien IMI-DIRI « nuage », mot à mot « région du ciel obscure » (DIRI = *adru* : Syllab. A, 178 ; cf. ESC, p. 211 ; *Journal asiatique*, août-septembre 1877, p. 134), est depuis longtemps connu, d'autant plus que son expression graphique passe dans l'usage des textes assyriens à l'état d'un idéogramme complexe. Le correspondant ordinaire dans l'idiome sémitique assyrien en est *urpatu* (W. A. I. III, 58, 7, l. 6 et 8 ; 59, 7, l. 2), hébr. עריף. Ici ce n'est pas *urpatu*, c'est *upû*, pluriel *upe* ou *upie*, qui traduit IMI-DIRI. W. A. I. III, 67, l. 43 et 44, c-d, donne également *upe* pour synonyme de *urpiti*, avec le sens de « nuages », en traduisant l'accadien GAN, qui est, en effet, une des manières d'exprimer la même idée (voy. ESC, p. 207). Je compare l'arabe أق, qui s'emploie seulement avec l'acception spéciale d'un petit nuage qui se dissipe rapidement en pluie.

(5) ANŚI est la 3ᵉ pers. sing. prétér. du 1ᵉʳ indicatif de la 1ʳᵉ voix du verbe ŚI (racine ŚIG). Ce verbe, très-fréquent dans

les textes, est toujours traduit par le sémitique מלא. Sur les formes de la conjugaison, voyez ESC, p. 73 et suiv.

13.

ACCADIEN.



ZINITA

Vie + sa + dans (1)



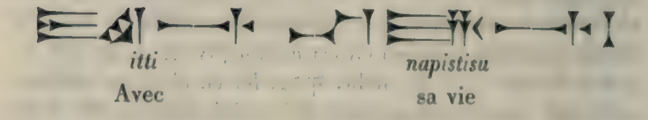
LIK INDANKUKU

elle le fait se dévorer (2),

KÎ NAMBAT BANχIR

à (3) la mort (4) elle + le + lie (5).

ASSYRIEN.



itti *napistisu*

Avec sa vie

itakkal *itti*

il se dévore, avec

mûti *rakiś*

la mort lié.

(1) Sur ZI = *napistu* « le souffle vital », puis « la vie », voy. ESC, p. 96 et suiv.

ZI-NI-TA nous offre le substantif avec le pronom possessif de la 3e pers. sing. et le suffixe de déclinaison du cas inessif.

(2) La lecture du radical verbal [cuneiform] KU = *akalu* « manger » est fournie par la glose de W. A. I. II, 32, l. 58, a. Ici nous en avons le dérivé duplicatif KUKU (à la 3e pers. sing. du 1er indicatif de la 2e voix), combiné avec le mot LIK « chien, loup », dans une locution indivisible pour la traduction dans notre langage. W. A. I. II, 6, l. 2 et 3, c-d, dans sa liste de noms d'animaux, enregistre LIKBI KU, en le traduisant par *zîbu* « loup » et *akilu* « le dévorant », manière de désigner cet animal d'après son avide et insatiable férocité. LIK KUKU, mot à mot « loup — dévorer », est, par suite, « dévorer comme un loup »; c'est une locution composée qui augmente encore l'intensité d'expression attachée à KUKU par rapport au simple KU.

(3) Nous avons ici un substantif employé dans une de ces locutions périphrastiques qui remplacent, en accadien, l'emploi des prépositions dans les langues sémitiques, locutions dont on a fait grand bruit en les comprenant mal et en prétendant y voir de véritables prépositions. Voyez ce que j'en ai dit ailleurs, LPC, p. 256-262; ESC, p. 145 et suiv. KÎ = *asru* « lieu » (Syllab. A, 182) s'emploie aux cas illatif et inessif, surtout au second, pour exprimer le rapport de concomitance que rend notre préposition « avec », et celle de l'assyrien *itti*; ainsi la forme pleine, pour dire « avec la mort », serait KÎ NAMBATTA, mot à mot « le lieu — de la mort + dans, dans le lieu de la mort ». Mais on peut dire également, comme nous l'avons ici, KÎ NAMBAT, par suite de la faculté d'omettre, toutes les fois qu'on le veut, les suffixes casuels. KÎ ne devient pas pour cela une préposition à proprement parler; c'est toujours essentiellement un substantif mis en œuvre dans une locution périphrastique ; seulement son cas, au lieu d'être déterminé par un suffixe de déclinaison, ne l'est que par une valeur de

position. C'est à cause de ces emplois du substantif KI que Syllab. A, 181, le traduit *ittuv* « avec », comme s'il était aussi une préposition. Mais les scribes chaldéens, auteurs des Syllabaires et des tablettes lexicographiques que fit copier Assourbanipal, procédaient à l'enseignement de l'accadien d'une manière plutôt empirique que raisonnée; ils ne se piquaient pas de la précision d'analyses et de définitions grammaticales à laquelle peut atteindre la philologie de notre temps, et qu'elle est en droit d'exiger désormais d'une manière absolue.

(4) NAM-BAT, composé signifiant mot à mot « sort de mort » (voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 126), est expliqué dans W. A. I. II, 36, l. 5, a-b, par l'assyrien *mutanu* « mortalité, épidémie meurtrière » (voy. W. A. I. II, 52, recto, l. 11; verso, l. 15), aram. מותנא. Ici c'est « la mort », assyr. *mâtu*.

Nous manquons d'une indication formelle de la prononciation accadienne du caractère ►—◄, quand il représente idéographiquement le verbe « mourir » (assyr. *mâtu*, מות), ou les substantifs « mort » (assyr. *mutu*, *mitu*) et « cadavre » (assyr. *pagru*), indication qui résulterait d'un passage des Syllabaires ou d'une glose des tablettes idéographiques. Mais, même en l'absence d'un secours de ce genre, on peut établir avec certitude que, parmi les nombreuses lectures dont le signe en question est susceptible, celle qui correspond à cette signification était BAT. En effet, dans la même acception, l'on emploie aussi fréquemment que ►—◄ et l'on échange avec lui dans les mêmes passages, comme des synonymes exacts, [cuneiform], dont une des principales lectures est BAT, et [cuneiform] qui n'admet pas une autre prononciation. L'existence du radical accadien BAT « mourir » ressort ainsi, d'une manière évidente et incontestable, de ce fait que BAT est la seule lecture prononcée commune aux trois caractères qui s'échangent indifféremment pour représenter cette idée.

(5) BANχIR est la 3ᵉ pers. sing. prétér. du 1ᵉʳ indicat. ob-

ject. (avec incorporation de la 3ᵉ pers. obj.) de la première voix d'un verbe χIR.

Le signe a, dans l'usage des textes assyriens, trois valeurs purement phonétiques, *śar, sar* et *ḥir,* que nous devons, d'après la manière dont se sont toujours formées ces valeurs, considérer comme ayant été les prononciations accadiennes correspondant aux principales significations du caractère comme idéogramme.

Quant à ces significations, elles se répartissent en quatre groupes parfaitement distincts, qui devaient être exprimés dans le langage par des radicaux différents, mais toujours se terminant en R, au moins les trois premiers, car l'état de prolongation se fait invariablement en RI, quel que soit le sens. Les exemples des différentes acceptions que nous répartissons entre ces quatre groupes sont nombreux dans les textes bilingues et sur les tablettes lexicographiques; on trouvera ces acceptions, groupées un peu confusément, dans G. Smith, *Phon. val.* 203; Sayce, *Assyr. gramm.* p. 24, n° 276.

1° « Écrire », assyr. *saṭaru;* ici la lecture ŚAR est formellement donnée dans Syllab. E, 8; W. A. I. II, 11, l. 31, 33, 35 et 37, g-h : INŚAR = *isṭur;* INŚARRIES = *isṭuru;* INŚARRI = *isaṭar;* INŚARRINE = *isaṭaru.* La même lecture ŚAR paraît coïncider également avec la signification qui est rendue en assyrien par *kaṣaru* (W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 6-7) « couper, diviser » (כצר, hébr. et aram. קצר). Il est même probable que les deux significations doivent être groupées sous le même radical, l'idée d'« écrire » étant ainsi, en accadien comme dans beaucoup d'autres langues, rendue par un verbe qui voulait dire originairement « entailler, inciser ».

2° « Se lever, s'élever », assyr. *zaraḥu* (W. A. I. II, 20, l. 14 et 17, a-b) et *napaḥu* (Friedr. Delitzsch, AL, p. 74, 8, verso, l. 1-2); « pousser, végéter », en parlant des arbres et des plantes, *aṣu sa iṣi u qani* (W. A. I. II, 62, l. 55, c-d; à côté, sont donnés comme synonymes DU et ḌAR ou DAR); « pousse, plante verte », assyr. *arqu* (W. A. I. II, 26, l. 55, e-f; 30, l. 12-15

c-d; cf. 47, l. 32, c-d : SARSAR = *arqu*). La lecture correspondant à ce groupe de significations paraît positivement avoir été SAR (voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 80). C'est ce radical qui entre comme second élément dans le composé bien connu GIS-SAR (ou peut-être plutôt GISSÄR) = *kiru* « jardin, verger » (W. A. I. II, 5, l. 30, c-d; Lt 14, C, l. 13). — La notion fondamentale est celle de « pousser en avant »; aussi je ne crois pas que l'on puisse hésiter à reconnaître le même radical, pris au sens transitif, dans les cas où cette expression idéographique est traduite par *ṭaradu* « repousser »; je lis donc, dans W. A. I. II, 11, l. 30, 32, 34 et 36, g-h : INSAR = *iṭrud*, INSARRIES = *iṭrudu*, INSARRI = *iṭarad*, INSARRINE = *iṭaradu*. — Quelquefois, dans les textes assyriens, le caractère paraît représenter comme phonétique la syllabe *ser* plutôt que *sar* (cf. Syllab. A, 350, où l'original porte, en réalité, dans la colonne de gauche, SER, au lieu de que donne la copie publiée en Angleterre, et de que j'avais cru lire). On remarque la même incertitude dans la voyelle de la syllabe composée figurée par , qui est tantôt *num* et tantôt *nim*, ou de celle figurée par , tantôt *lib* et tantôt *lub*. C'est manifestement un vestige de la façon dont la voyelle des radicaux accadiens qui ont légué ces valeurs phonétiques aux usages des Assyriens, se modifiait en se polarisant sous l'influence harmonique des voyelles avec lesquelles elle se trouvait en contact.

3° « Lier, attacher », assyr. *rakaśu* (c'est la traduction que nous avons ici et dont les exemples sont très-multipliés); « enfermer, envelopper », assyr. *kalû* (W. A. I. II, 21, l. 33, c-d); « enfermer, cacher, couvrir », assyr. *kaśû* (un exemple dans W. A. I. IV, 16, 1, l. 29-30 : GANNIBχIRRIENE = *likśuśu*).

4° « Murmurer, proférer des paroles », assyr. *zamaru* (W. A. I. II, 20, l. 1-3, a-b); « proclamer; annoncer », assyr. *nabû* (relevé par M. Sayce).

Une glose de W. A. I. II, 20, l. 3, a, indiquait la lecture du caractère en accadien quand sa traduction assyrienne était

zamaru; malheureusement il n'en reste plus que ...
...GÛ (et non , comme porte à tort la copie lithographiée), mais c'en est assez pour restituer [XIŚI]GÛ la lecture qu'enregistrait Syllab. A* 182 (voyez Friedr. Delitzsch, AL. p. 40, note 2) et qui fournissait le nom conventionnel du caractère chez les grammairiens. Ainsi le radical accadien correspondant au quatrième groupe des acceptions de l'idéogramme n'était pas χIR, et dès lors il y a de fortes présomptions pour que cette dernière prononciation, qui était celle du caractère dans un de ses principaux emplois, ait été celle qui coïncidait avec le troisième groupe d'acceptions. Je lis donc χIR dans notre texte et partout où le mot de l'idiome d'Accad, représenté par , est traduit an assyrien *rakaśu, kalû* ou *kaśû;* cette lecture n'ayant lieu, comme de raison, que sous réserve de vérifications ultérieures.

Le radical χIR « lier, enfermer, cacher », que je crois ainsi reconnaître, me paraît apparenté de la manière la plus étroite à KIR, KŪR (dont l'existence est absolument certaine), qui a exactement le même sens, et dont il ne diffère que par l'aspiration de la gutturale initiale. En effet, c'est avec l'acception de « lier, attacher », que le caractère se lisait KIR en accadien. W. A. I. II, 48, l. 29-30, g-b :

(KŪR) KIR = *rakaśu* « lier »;

MUNNABAKIRRA (3ᵉ pers. avec 1ʳᵉ pers. objective, du présent du 2ᵉ indicatif de la 5ᵉ voix) = *irtakśanni* « il lie, réunit en faisceau pour moi ».

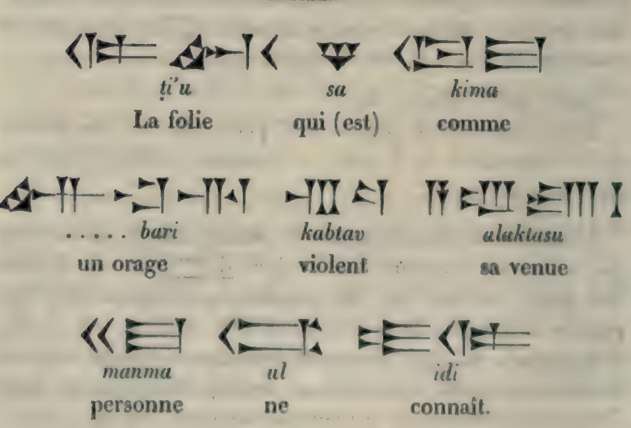
C'est peut-être avec la notion d'enveloppement, de la voûte qui environne l'univers, que le signe , lu *ekir* d'après une glose, devient une des expressions métaphoriques employées à désigner le « ciel », *samû* (W. A. I. II, 50, l. 24, c-d). Syllab. A, 349, donne encore KIESDA comme une des lectures du même caractère en tant qu'idéogramme, mais l'explication assyrienne a malheureusement disparu.

14.

ACCADIEN.



ASSYRIEN.



(1) Sur DUGUD = *kabtu* (pour *kabdu*, par une irrégularité

orthographique presque constante, cf. Norris, AD, p. 519 et 528) « pesant, considérable », voy. Syllab. A, 151.

Le composé IMI-DUGUD, qui est dans notre phrase le substantif auquel se rapporte l'adjectif à l'état de prolongation DUGUDDA, veut dire mot à mot « un vent violent, un phénomène atmosphérique violent », de IMI, sur lequel voyez la note 4 du verset 1, et de DUGUD. Les deux caractères qui l'expriment passent, dans l'usage des textes assyriens, comme un complexe idéographique désignant « l'orage, la tempête » (Senn. Grotef. l. 9; Senn. Tayl. col. 2, l. 11) ou « le nuage noir de l'orage » (Senn. Tayl. col. 5, l. 45; col. 6, l. 68). Dans les versions assyriennes des textes bilingues, IMI-DUGUD est traduit par *IM. bari* (voy. encore W. A. I. IV, 19, 1, recto, l. 15-16), expression qui se retrouve encore dans Senn. Bavian, l. 44. La lecture du signe [cunéiforme] y reste douteuse; peut-être faudrait-il traduire *sâri bari*, mot à mot « vent brûlant »; peut-être aussi [cunéiforme] n'est-il qu'un déterminatif aphone, car *baru*, usité seulement au pluriel *bari*, de la racine בער « enflammer, brûler », peut parfaitement avoir été un nom de l'orage et du nuage d'orage.

Nous avons aussi une équivalence établie entre IMI-DUGUD et *zû*, de la racine זוע. C'est ainsi que l'oiseau colossal et fabuleux qui est désigné dans les textes accadiens par le nom de (d. p. AN) IMIDUGUD-χU « l'oiseau des tempêtes », s'appelle *zû* en assyrien (W. A. I. IV, 14, 1, l. 16 et 18-19).

(2) Le mot [cunéiforme] (qui est suivi ici d'un des pronoms possessifs suffixes de la 3ᵉ pers. BI) ne doit pas être lu ADU et rapporté à la racine DU, comme j'ai fait à tort dans ESC, p. 149. Une glose de W. A. I. II, 48, l. 16, g-h, établit qu'il faut transcrire ARA, et c'est sans doute d'après cela que Syllab. A*, 99, enregistre *ra* parmi les valeurs phonétiques du caractère [cunéiforme]. La traduction assyrienne est toujours *alaktu* « venue, survenance ». M. Sayce (*Accadian phonology*, p. 19) suppose avec raison que ARIK « pied » dérive de la même racine au moyen du suffixe IK. Il est vrai que M. Friedrich De-

litzsch (AL, 2[e] éd. p. 59) conteste aujourd'hui le mot ARIK, auquel il voudrait substituer PIRIK. Il propose, en effet, mais non d'après une vérification de l'original, de corriger dans Syllab. E, 11, [cuneiform], là où tout le monde a lu jusqu'à présent [cuneiform]. Sa raison est que, dans Syllab. AA, 32, sous la rubrique du même caractère, nous avons, comme indication de lecture accadienne, [cuneiform], et comme nom conventionnel du signe [cuneiform]; elle est d'un très-grand poids, mais ne me paraît pourtant pas absolument décisive. Car il n'y a rien d'impossible à ce qu'on doive lire dans Syllab. AA, 32, malgré la forme orthographique adoptée, ARIK et *ariqqu*, par une application de la valeur phonétique *a*, donnée au signe [cuneiform] par Syllab. A*, 169.

(3) Sur le pronom indéterminé des personnes, MULU NAME, voyez E. A. I, 3, p. 105; LPC, p. 178.

(4) NUNZU est la 3[e] pers. sing. du 1[er] indicatif négatif de la 1[re] voix du verbe ZU, verbe pour lequel il n'y a pas de distinction entre le présent et le prétérit, le présent ayant dû se former seulement par un renforcement de la voyelle que l'écriture n'exprime pas.

La valeur phonétique *zu* du signe [cuneiform] est la même dans les textes assyriens et accadiens; jusqu'ici, nous ne voyons pas qu'il soit jamais atteint de polyphonie et susceptible d'une autre lecture.

C'est comme phonétique simple que ce caractère sert à orthographier le pronom suffixe de la 2[e] pers. du singulier, ZU (E. A. I. 1, p. 88); il n'a, en effet, aucun rapport appréciable de sens avec les radicaux attributifs ZU, que le même signe exprime comme idéogramme. De plus, ses variations en ZAE, quand il est isolé, et IZ, quand il se préfixe aux verbes dans la conjugaison, montrent clairement le caractère purement phonétique de son expression dans les textes (LPC. p. 24).

Mais, comme toujours, la valeur phonétique indifférente

du signe qui nous occupe maintenant dérive de la lecture accadienne correspondant à sa puissance idéographique originaire. En tant qu'idéogramme, et en conservant ce rôle et ce caractère dans les textes assyriens, 𒍪 représente deux ordres d'acceptions bien distincts, correspondant à deux radicaux homophones accadiens ZU.

J'ai étudié ailleurs (ESC, p. 20, note 2), de manière à ne plus avoir besoin d'y revenir et en fournissant toutes les justifications nécessaires, l'un de ces radicaux, celui qui signifie « multiplier, accroître » et « ajouter », ayant pour équivalents assyriens רבה et רדה. Mais ce n'est pas celui qui est exprimé le plus habituellement par l'idéogramme, celui que l'on doit considérer comme en ayant constitué la lecture réellement normale et primitive. N'était même la construction de la première colonne de W. A. I. II, 11, où ZU se répète à deux reprises traduit par רדה, et où pareille hypothèse est absolument inadmissible, on serait presque tenté de croire que, dans les quelques passages où l'on rencontre 𒍪 avec cette signification, il y a eu faute du scribe pour 𒋢 ŚU, qui est le vrai correspondant normal de רבה et de רדה en accadien. Mais, en tout cas, ZU « multiplier, accroître » et « ajouter » ne peut être philologiquement considéré que comme une variante exceptionnelle de ŚU, les deux articulations ś et z ayant une grande affinité et tendant à s'échanger fréquemment dans l'idiome d'Accad.

Le vrai radical verbal accadien ZU, celui qui se présente le plus ordinairement dans les textes et qui ne revêt pas une autre forme, est celui que nous avons sous les yeux dans le passage que nous commentons actuellement. Quelques exemples suffiront pour en préciser les acceptions essentielles, en montrant comment il est traduit en assyrien.

1° « Savoir, connaître », ידע :

NIZUNNE (3ᵉ pers. plur. du 1ᵉʳ indicat. de la 1ʳᵉ voix) « on connaît » = *nidî* « nous connaissons » : W. A. I. II, 16, l. 37 et 41, e-f;

NUNZU (3[e] pers. sing. prétér. du 1[er] indicatif) = *ul idî* « il ne sait pas, ne connaît pas » : un autre exemple que celui qui nous occupe, dans W. A. I. IV, 7, recto, l. 22-23;

NUNIZU (3[e] pers. *id.* employée à la place de la 2[e]) = *la tidî* « tu ne sais pas » : W. A. I. IV, 7, recto, l. 28-29;

NUNZUA (participe actif et négatif conjugué de la 1[re] voix, à la 3[e] pers.) = *la idû* « ne connaissant pas » : W. A. I. II, 9, l. 31, c-d;

INSINZU (3[e] pers. sing. prétér. du 1[er] indicat. object. de la 4[e] voix, avec incorporation du pronom de la 3[e] pers. object. dir.) = *yusedisu* « il l'a fait connaître » : W. A. I. II, 15, l. 19, a-b.

2° « Apprendre », למד :

INZU (3[e] pers. sing. prétér. du 1[er] indicat. de la 1[re] voix) = *ilmad* « il a appris » : W. A. I. II, 11, l. 41, a-b; Lt 11, A, l. 41;

INZUS (3[e] pers. pl. *id.*) = *ilmadu* « ils ont appris » : W. A. I. II, 11, l. 42, a-b; Lt 11, A, l. 42;

INZUNE (3[e] pers. plur. prés. du 1[er] indicat. de la 1[re] voix) = *ilamad* « il apprend ». Inédit;

ABAMUNZUA (participe interrogatif de la 1[re] voix, avec incorporation du pron. obj. dir. de la 3[e] pers.) « qui (est) apprenant à le connaître ? » = *manu ilammad* « qui apprend à connaître ? »

—

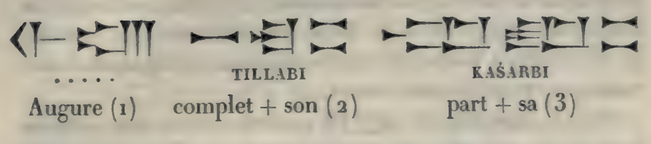
3° « Combiner secrètement, méditer, machiner », דבא, cf. hébreu דבב :

INZU = *yudabbi* : W. A. I. II, 11, l. 43, a-b; Lt 11, A, l. 43;

INZUS = *yudabbu* : W. A. I. II, 11, l. 45, a-b; Lt 11, A, l. 45.

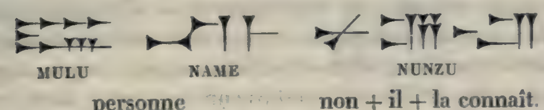
15.

ACCADIEN.



. . . . . TILLABI KAŚARBI

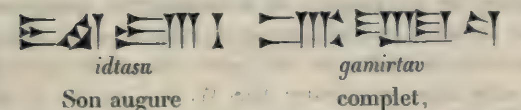
Augure (1) complet + son (2) part + sa (3)



MULU NAME NUNZU

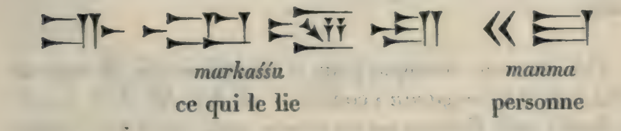
personne non + il + la connaît.

ASSYRIEN.



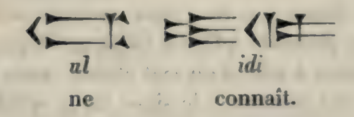
idtasu *gamirtav*

Son augure complet,



markaśśu *manma*

ce qui le lie personne



ul *idi*

ne connaît.

(1) Nous ignorons la lecture accadienne du caractère complexe . Son équivalence avec les expressions assyriennes *tukultu* et *ardutu* « service » (G. Smith, *Phon. val.* 250), *tukulluv* « serviteur » (Fried. Delitzsch, AS, p. 134), est connue de tout le monde. Le mot correspondant en accadien à cette acception était peut-être SEBA, que W. A. I. II, 39, l. 68, a-b, donne pour synonyme à KÛ, dont le sens de « ser-

viteur », et verbalement « servir », a été depuis longtemps déterminé. C'est par une dérivation et une spécialisation de cette acception que devient l'expression idéographique d'une des plus hautes charges politiques de la cour d'Assyrie, charge dont M. Friedrich Delitzsch (AL, 2e édit. p. 22 et 32) a trouvé le titre exprimé phonétiquement *abarakku*, le אברך de la Genèse (XLI, 43).

Mais le caractère possède encore une autre signification, qui est celle dont notre texte offre un exemple. Les documents astrologiques et auguraux l'emploient à chaque instant comme idéogramme de *libitta* « augure » (Sayce, *Assyr. gramm.* p. 29, n° 334). Ici c'est par un synonyme, *idatu* (voy. W. A. I. III, 52, 3, recto, l. 46 et 59) ou *idu* (W. A. I. III, 52, 3, verso, l. 34) « signe augural » (mot à mot « ce qui fait connaître, ce qui avertit », de la racine ידע), qu'est traduit le mot accadien encore inconnu représenté par ce signe. La forme contractée *idtuv* ou *idtu*, pour *idatu*, telle qu'on la lit dans notre texte, se retrouve dans W. A. I. III, 52, 3, recto, l. 63 : *idtuv sa ina same inamir* « le signe qui est vu dans le ciel ».

(2) Le texte classique pour la détermination du sens de TILLA ou TILA = *gamru* « complet » est dans W. A. I. II, 13, l. 50-55, c-d. Comme on ne trouve, pour ainsi dire, jamais l'orthographe simple TIL, mais toujours TILLA, il est assez probable qu'il ne s'agit pas d'un état de prolongation existant à côté d'un état absolu, mais que la vraie transcription doit être TILA, le signe de la syllabe LA jouant le rôle d'un complément phonétique mis en œuvre pour déterminer cet emploi et cette signification du caractère, l'un des plus éminemment polyphones dans l'usage des textes accadiens, et l'un de ceux dont les acceptions sont le plus diverses. Cependant Syllab. AA, 35, transcrit par TIL et non par TILA, dans un passage où il ne reste plus des diverses explications assyriennes que *qatû*, d'un sens encore assez obscur (cf. W. A. I. IV, 21, 2, l. 13-14; 23, 2, l. 11-12).

(3) KAŚAR est expliqué par *kiṣir* « part, portion » (la racine קצר de l'hébreu étant כצר en assyrien), W. A. I. II, 33, l. 18, e-f; IV, 3, col. 2, l. 6-7. On trouve aussi , avec les éléments dans l'ordre inverse, ce qui paraît n'être qu'une variante purement graphique devant être lue de même. Ainsi W. A. I. II, 33, l. 17, e-f, traduit le composé abstrait , très-probablement à transcrire NAMKAŚAR, plutôt que NAMŚARKA, par *kiṣir* au sens de « partage, division ». C'est également la même traduction et le même sens que nous trouvons dans W. A. I. II, 15, l. 20, a-b, pour le mot KAŚARDA, lequel ajoute à KAŚAR le suffixe individualisant DA. Lorsque KAŚAR est indiqué comme un des synonymes accadiens de « roi », *sarru* (W. A. I. II, 33, l. 42, e-f), c'est à titre de « distributeur », avec la notion qui nous fait parler lui-même de la « justice distributive ».

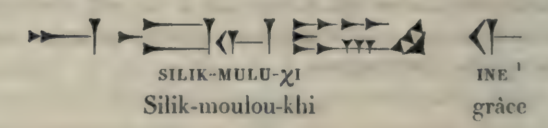
A la suite du texte que nous venons d'analyser, on lit :

C'est l'abréviation, qui se reproduit de la même manière dans un certain nombre d'incantations, d'une grande formule dialoguée entre Èa, le dieu de toute science, l'*averruncus* par excellence, et son fils, le médiateur, appelé en accadien *Silik-mulu-khi*, et en assyrien *Marudak*. Ce dernier implore son père en faveur du malade et lui demande de révéler le se-

cret du remède magique qui peut le délivrer de son mal. Cette formule était assez souvent répétée et assez invariable pour qu'on pût ainsi l'indiquer par les premiers mots de quelques-uns de ses versets, sans que l'exorciste eût d'hésitation sur les paroles qu'il devait réciter.

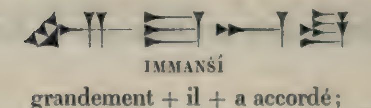
W. A. I. IV, 7, col. 1, l. 16-32, et 22, 1 recto, l. 48 verso, l. 8, nous en donnent le texte :


ACCADIEN.



SILIK-MULU-χI — INE [1]

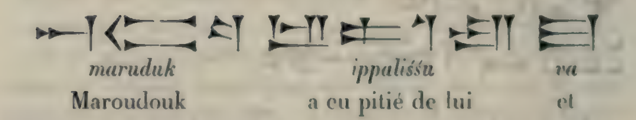
Silik-moulou-khi — grâce



IMMANŚÎ

grandement + il + a accordé;

ASSYRIEN.

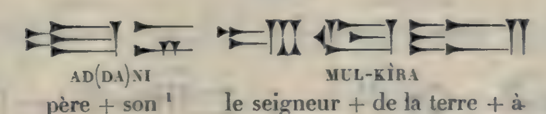


maruduk — *ippaliśśu* — *va*

Maroudouk — a eu pitié de lui — et

[1] Voy. W. A. I. IV, 29, 5, où, à plusieurs reprises, INE est écrit phonétiquement, au lieu d'être représenté par l'idéogramme 𒅆. Recto, l. 49-50 : INE ZI BARMUNSIB (2e p. sing. du 2e indicat. object. de la 5e voix de BAR, avec incorporation du pron. obj. de la 3e pers., conjugaison postpositive) = *kinis naplisinni* « prends efficacement pitié de moi ». Verso, l. 51-52 : MULU INE BARRAZU (2e p. sing. du 1er indicat. de la 1re voix de BAR, conjugaison postpositive) = *amelir tappaliśi* « tu as eu pitié de l'homme ».

ACCADIEN.



AD(DA)NI — MUL-KÌRA

père + son [1] — le seigneur + de la terre + à

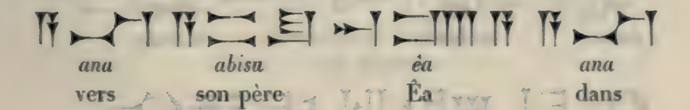
ÊA — BASINTÛ

(dans) la demeure — il + vers lui + est entré,

GÛ — MUNNANDEA

en lui disant [2] :

ASSYRIEN.



ana — *abisu* — *êa* — *ana*

vers — son père — Êa — dans

bit — *iruvva* — *isiśśi*

la demeure — il est entré et — il a dit :

ACCADIEN.

AIMU — ŚAGGIG

Père + mon — la maladie de la tête

[1] Var. AINI.

[2] GÛ MUNNANDEA est le participe conjugué, avec incorporation du pronom, sujet de la 3[e] pers., de la 4[e] voix de GÛ DE, mot à mot « parole projeter ».



ANA-ZINNA NIDÛDÛ

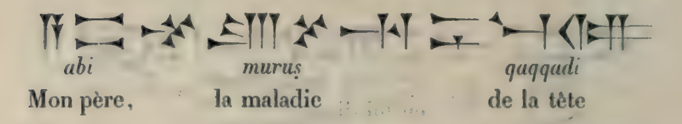
(dans) le désert circule,



IMI DIM MUNRIRI

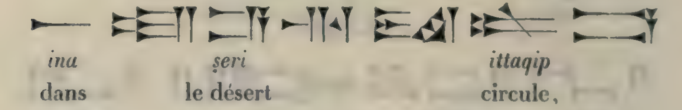
vent comme elle s'est élevée [1].

ASSYRIEN.



abi *muruṣ* *qaqqadi*

Mon père, la maladie de la tête



ina *ṣeri* *ittaqip*

dans le désert circule,

kima *sâri* *izaqqa.*

comme un vent elle souffle violemment.

ACCADIEN.

ADU KASKAMMAKU [2] UAUBGÛ [3]

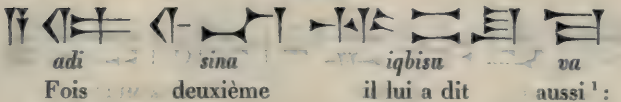
Fois deuxième + pour aussi + il + a dit :

[1] Je me suis cru autorisé à la restitution de ce verset dans le texte accadien et dans la version assyrienne, car toujours, en pareil cas, c'est le premier de l'incantation que l'on répète après AIMU = *abi*.

[2] Var.

[3] Var. UAUBDA.

ASSYRIEN.



adi *sina* *iqbisu* *va*
Fois deuxième il lui a dit aussi [1] :

ACCADIEN.



ANA IBÀK ANA BI
Comment il + a fait, comment lui

NUNZU ANA
non + il + sait comment

BANIBGAGA
il + y + est soumis.

ASSYRIEN.



minâ *ebus* *amelu* *suatav*
Comment il a fait homme cet

ul *idi* *ina* *minî*
ne sait pas, à quoi

ipassaḥ
il est soumis.

[1] Var. ... *iqbisuva*.

ACCADIEN.

MUL-KÎ — DUMUNI — SILIK-MULU-χI

Le Seigneur de la terre — fils + son — Silik-moulou-khi

MUNNANIBGAGA

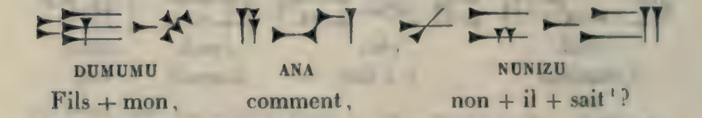
il le lui a répondu :

ASSYRIEN.

êa — *marasu* — *maruduk* — *ibbal*

Êa — à son fils — Maroudouk — a répondu :

ACCADIEN.



DUMUMU — ANA — NUNIZU

Fils + mon, — comment, — non + il + sait[1] ?

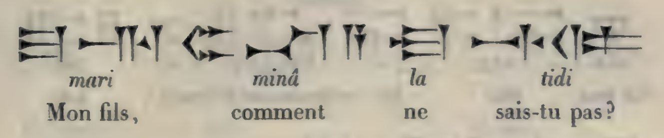
ANA — RABTAχA[2]

comment — que j'enseigne ?

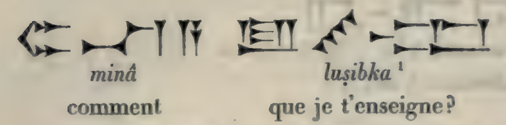
[1] Exemple de l'emploi abusif de la 3e personne, au lieu de la 2e, fréquent dans les habitudes syntaxiques de l'accadien.

[2] Var. RABTAχE.

ASSYRIEN.

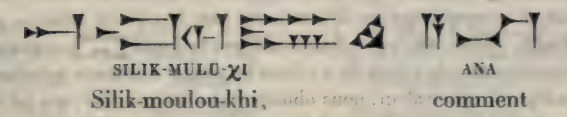


mari	*minâ*	*la*	*tidi*
Mon fils,	comment	ne	sais-tu pas?

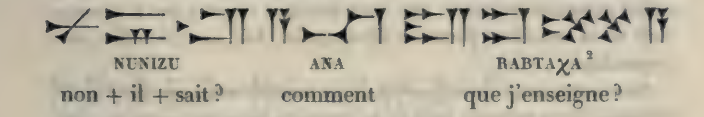


minâ	*luṣibka* [1]
comment	que je t'enseigne?

ACCADIEN.

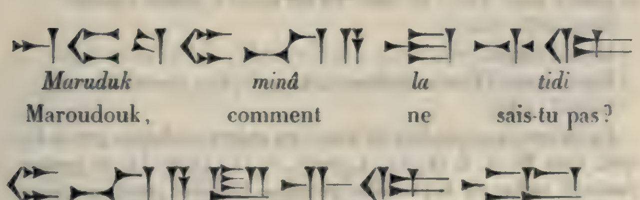


SILIK-MULU-χI	ANA
Silik-moulou-khi,	comment



NUNIZU	ANA	RABTAχA [2]
non + il + sait?	comment	que j'enseigne?

ASSYRIEN.



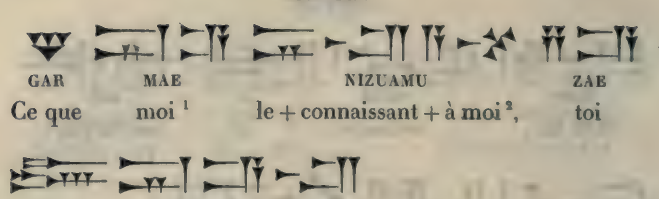
Maruduk	*minâ*	*la*	*tidi*
Maroudouk,	comment	ne	sais-tu pas?

minâ	*luraddika*
comment	que je t'enseigne?

[1] Var. *luraddika.*

[2] Var. RABTAχE.

ACCADIEN.



GAR MAE NIZUAMU ZAE

Ce que moi [1] le + connaissant + à moi [2], toi

INMALEZU

il + complétement + sait [3].

[1] J'ai lu jusqu'ici MALE le pronom isolé de la première personne du singulier. Mais cette lecture est sûrement fautive, car on ne comprendrait en aucune façon l'introduction du L dans le thème radical de ce pronom, qui ne le comporte pas. Des gloses relevées par G. Smith (*Phon. val.* 102) établissent que le signe se prenait quelquefois avec la valeur de MA dans les usages des textes accadiens. En adoptant cette valeur, nous obtenons une lecture MAE, qui est sûrement la vraie, car elle est, à l'égard du pronom suffixe de la première personne singulier, MU, dans le même rapport que le pronom isolé de la deuxième personne du singulier, ZAE, avec le suffixe correspondant.

Nous commençons à connaître d'une manière assez complète la déclinaison de ce pronom isolé de la première personne singulier, dont je ne pouvais citer, dans mes premières études grammaticales, que le génitif MINA. Voici, en effet, les cas jusqu'à présent relevés :

Nominatif : MAE.

Génitif : MINA.

Datif : MARA (Friedr. Delitzsch, AL, p. 73, 7, recto, ligne 29).

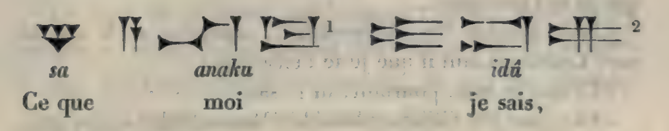
Relatif : MÂGE.

La lecture MAE (au lieu de MALE) est encore confirmée par ce fait que, dans W. A. I. IV, 21, 2, recto, l. 15, 17 et 19, le pronom possessif suffixe de la première personne singulier reçoit exceptionnellement la forme MA, au lieu de MU, et est écrit par . SUMA (ou QATMA) = *qatiya* « ma main » ; ŚUMA = *zumriya* « mon corps », etc.

[2] Participe conjugué à la 3e pers. de la 1re voix de ZU, avec le suffixe possessif de la 1re pers. sing.

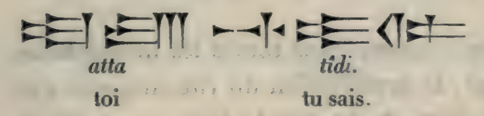
[3] Nouvel exemple de l'emploi abusif de la 3e pers. pour la 2e.

ASSYRIEN.



sa *anaku* *idû*

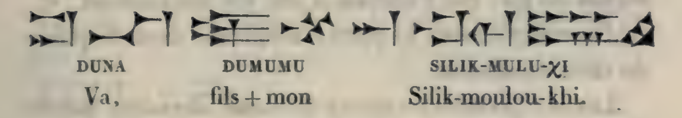
Ce que moi je sais,



atta *tîdi.*

toi tu sais.

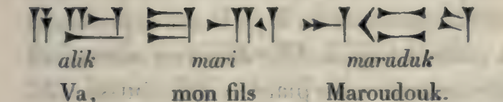
ACCADIEN.



DUNA DUMUMU SILIK-MULU-χI

Va, fils + mon Silik-moulou-khi.

ASSYRIEN.



alik *mari* *maruduk*

Va, mon fils Maroudouk.

« Silik-moulou-khi (Maroudouk) a eu pitié de lui;

Auprès de son père Èa, dans sa demeure il est entré, et il lui a dit :

— « Mon père, la maladie de la tête circule dans le désert, elle s'est levée comme un vent violent. »

Une seconde fois, il a dit :

— « Comment il a fait, cet homme ne le sait pas, ni à quoi il est soumis. »

[1] Var.

[2] Var.

Èa a répondu à son fils, Silik-moulou-khi (Maroudouk) :

— « Mon fils, comment ne le sais-tu pas ? Comment faut-il que je te l'enseigne ?

« Silik-moulou-khi (Maroudouk), comment ne le sais-tu pas ? Comment faut-il que je te l'enseigne ?

« Ce que je sais, pourtant, tu le sais.

« Va, mon fils Silik-moulou-khi (Maroudouk). »

Vient après, comme dans toutes les incantations du même type, la prescription du rite magique qui doit opérer la guérison du malade. Cette prescription est aussi présentée comme émanant de la bouche même de Èa, qui l'adresse à son fils Maroudouk, et, en l'accomplissant, le prêtre magicien tient la place du dieu médiateur.

Les six premiers versets de cette dernière partie de l'incantation que nous étudions, présentent encore des obscurités que l'on ne saurait toutes dissiper dans l'état actuel des connaissances. Il y a là des expressions dont le sens nous échappe. On discerne seulement que l'on doit employer une plante « qui pousse solitaire dans le désert [1] », qu'il est ordonné au magicien de « couvrir sa tête d'un voile, comme le soleil quand il rentre dans sa demeure [2] », de dessiner « sur la chair

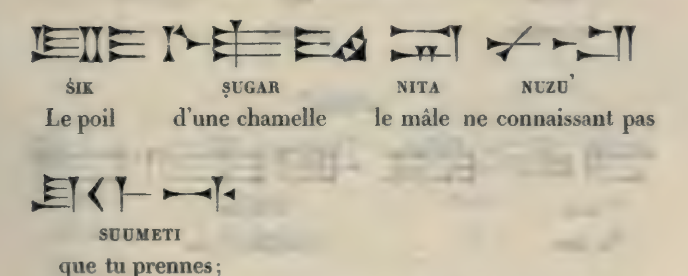
[1] [cuneiform] ANA-ZINNA ASANA SARA = [cuneiform] *sa ina ṣeri edissisu aṣû.*

[2] [cuneiform] UTU ÈANA TURIA DIM TÛ ŚAKZU UMENIDUL = [cuneiform]

vivante du malade un soleil qui ne s'efface pas[1] », enfin de « l'étendre sur son séant[2] ».

Le tout se termine par la prescription d'un nœud magique, comme on en voit mentionnés dans presque toutes les formules de ce genre, et par un dernier vœu pour l'expulsion de la maladie.

ACCADIEN.

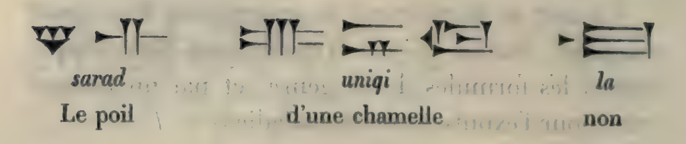


kima samas ana bitisu eribi ṣubata qaqqadka kuttim « comme le soleil entrant dans sa demeure, couvre ta tête d'un voile ».

[1] ITTIK ZIGATA UTU NAMTADDU' « dans la chair vivante un soleil qu'on ne fait pas s'en aller » = *ina seri lam samas la aṣe* « dans la chair un soleil qui ne s'en va pas ».

[2] KÎGUBBÂNITA UMENIGID = *ina manzazi sursusu* « étends-le sur son séant ».

ASSYRIEN.



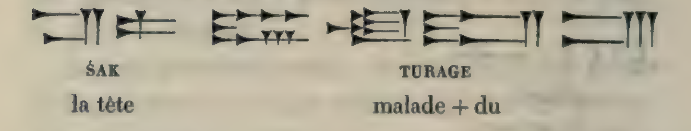
sarad *uniqi* *la*

Le poil d'une chamelle non

ṣabtiti *liqe* *va*

accouplée prends et

ACCADIEN.



ŚAK TURAGE

la tête malade + du

UMENIχIR

que tu lies;

ASSYRIEN.



qaqqadi *marṣi* *rukuś*

la tête du malade lie



va

et

ACCADIEN.



TIK TURAGE

le cou malade + du

UMENIχIR

que tu lies.

ASSYRIEN.

kisad *marṣi* *ruśu* *va*

le cou du malade lie et

ACCADIEN.

ŚAGGIG ŚU

La maladie de la tête (dans) le corps

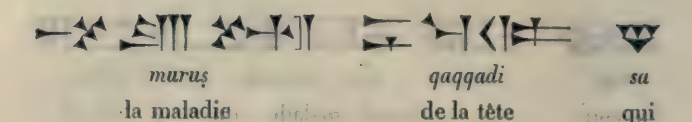
MULUGE GALLA A

l'homme + de existant eau

DIM GANIMMARANZIZI

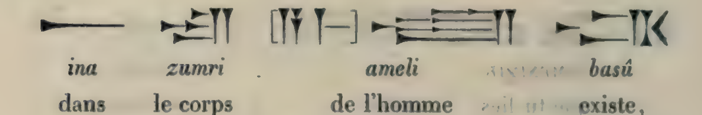
comme que bien loin elle s'éloigne!

ASSYRIEN.



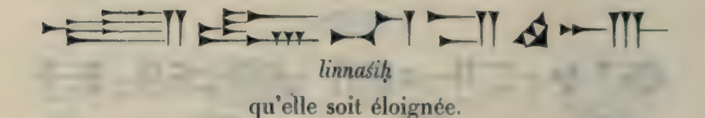
muruṣ *qaqqadi* *sa*

la maladie de la tête qui



ina *zumri* *ameli* *basû*

dans le corps de l'homme existe,



linnaśiḫ

qu'elle soit éloignée.

ACCADIEN.



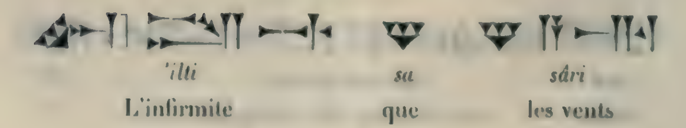
.... IMI-RIA DIM KÎBIKU

.... vent qui s'élève comme, lieu + son + dans

NANGAGA

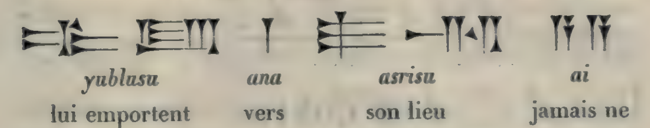
non + elle + reviendra.

ASSYRIEN.



'ilti *sa* *sâri*

L'infirmité que les vents



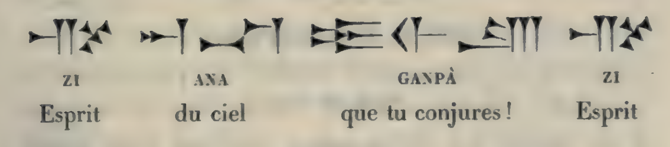
yublasu — *ana* — *asrisu* — *ai*

lui emportent — vers — son lieu — jamais ne

itur

reviendra.

ACCADIEN.



ZI — ANA — GANPÀ — ZI

Esprit — du ciel — que tu conjures ! — Esprit

KÌA — GANPÀ

de la terre — que tu conjures !

Pas de version assyrienne pour ce dernier verset.

Prends le poil d'une chamelle qui n'a pas connu le mâle;
lie-s-en la tête du malade,
lie-s-en le cou du malade.

Que la maladie de la tête qui existe dans le corps de l'homme s'en aille bien loin, en s'écoulant comme de l'eau [1].

Son infirmité, emportée par les vents, ne reviendra jamais plus sur lui.

Esprit du ciel, conjure-la! Esprit de la terre, conjure-la!

[1] La version assyrienne omet cette comparaison.

LE CONTE

DU

PRINCE PRÉDESTINÉ,

TRANSCRIT, TRADUIT ET COMMENTÉ

PAR M. G. MASPERO.

(SUITE ET FIN.)

De mieux informés rapprocheront ce récit des récits de même nature qu'on trouve dans la littérature populaire des nations anciennes ou modernes. La version égyptienne est simple d'allure et n'a pas besoin de commentaires pour devenir complétement intelligible aux savants qui ne font pas métier d'égyptologue. Il me reste, afin d'écarter la seule difficulté qu'elle présente, à montrer quelle idée les Égyptiens de l'époque des Ramessides paraissent s'être faite de la destinée, comment ils cherchaient à en expliquer l'origine, quels procédés ils employaient pour y échapper, ou, du moins, pour en atténuer les effets.

Le mot dont ils se servaient pour la désigner est 𓈙𓄿𓇌[illegible]. Lorsque le Prince naît, les Hathors viennent « pour lui destiner des destins, pour lui

sortir des sorts, ». La racine se retrouve dans un Papyrus de la Bibliothèque nationale, « On lui a prédestiné une élévation égale au ciel »[1], et dans la stèle C 55 du Louvre, « J'ai veillé à mon poste pour exalter la volonté de Pharaon, j'ai été matineux pour l'adorer chaque jour, j'ai mis mon cœur en ce qu'il disait, et je n'ai pas été rebelle au destin qu'il destinait pour moi ». Le factitif en paraît dans une prière, [3], « Écoute-moi quand je te dis : Tourne-toi

[1] Pleyte, *Papyrus de la Bibliothèque impériale*, pl. XV, l. 6.

[2] Louvre, C 55, l. 13-14. Cfr. Prisse d'Avennes, *Monuments égyptiens*, pl. XVII, l. 13-14. Le double de ce texte, qu'on trouve sur la stèle 88 du musée de Lyon, porte : (l. 7-8) « Je veille à mon poste pour exalter ses volontés; je suis matineux pour l'adorer chaque jour; j'ai mis mon cœur en ce qu'il dit, et je n'ai pas été rebelle au destin qu'il met devant moi »; litt. « à ce qu'il destine à ma face ».

[3] Brugsch (*Monuments de l'Égypte*, pl. IV, 1 *a*, l. 6); cf. Grébaut dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne*, t. III, p. 61.

vers celui à qui tu as fait un destin; Dieu n'ignore pas qui il a fait ». On a, comme substantif, dans le traité de Ramsès II avec le prince de Khitti : [1], « et, dans le temps de Motour, le grand prince de Khitti, mon frère, après l'achèvement de son sort [2], lorsque Khittisar s'assit, comme grand prince de Khitti, sur le trône de son père. . . »; et dans les *Maximes du scribe Ani à son fils Khonshotpou :* [3] « celui qui se plaint d'un délit à faux, quand, par la suite, Dieu juge le vrai, son destin vient et [l']emporte [4] ». Divinité, *le destin* « compte les heures de l'homme »

[1] Brugsch, *Recueil de monuments*, t. I, pl. XXVIII, l. 10-11.

[2] Litt. : « après son sort ».

[3] Mariette, *Papyrus de Boulaq*, t. I, pap. n° 3, p. 20, l. 11-12.

[4] M. Chabas (*L'Égyptologie*, t. II, p. 21-22) traduit : « Le traître accuse faussement; ensuite, le dieu fait connaître la vérité, et son trépas vient et l'enlève ». Le mot à mot donne : « Retourner réponses de transgression mensongèrement, ensuite, le dieu juge le vrai, et son destin vient emporter ».

[1]. Il est sans cesse uni à *la fortune* et assiste avec elle au jugement de l'âme humaine[2]. Leur alliance était si étroite qu'on les confondait parfois en une seule personne du nom de , *Maskhont*[3] et que, dans plusieurs textes, les mots *Shaï* et *Rannit* sont mis en parallèle constant l'un avec l'autre. « Thot, est-il dit dans un hymne de la XIXe dynastie, fait les conditions de qui est et de qui n'est pas encore; *Shaït*, le destin, et *Rannit*, la fortune, sont avec lui[4]. » Ramsès II, dans son rôle de dieu créateur et providence, est « le maître du destin, le producteur de la fortune[5] ».

Dans notre conte, le héros reçoit à sa naissance trois sorts différents mais également funestes. Ici, rien n'indique que le choix des Hathors fatidiques n'ait pas été libre : si elles ont condamné le prince à périr par le serpent, par le crocodile et par le chien, c'est qu'il leur a plu de réserver pour lui ces trois morts. La plupart des documents semblent prouver qu'il n'en était pas ainsi d'ordinaire. La des-

[1] Dümichen, II, pl. XL, l. 15, dans le fameux chant du harpiste.

[2] *Todtenbuch*, édit. Lepsius, ch. 125 *d*, dans la scène du jugement.

[3] Dans certains exemplaires du *Todtenbuch*, au chapitre 125 *d*. *Maskhont* est nommée avec *Rannit* au *Papyrus Sallier* II.

[4] *Papyrus Sallier* V, p. IX, l. 6-7.

[5] Mariette, *Abydos*, t. I, pl. VI, l. 36. Dans le Papyrus de la Bibliothèque nationale que j'ai déjà cité, le roi Aménophis II est également mis en rapport avec *Shaït* et *Rannit* (l. 4); mais le texte est trop mutilé pour que j'en essaye la traduction.

tinée humaine n'était pas réglée par un caprice de divinité féminine : elle se rattachait par des liens nécessaires à la vie de l'univers et des dieux. Les dieux n'avaient pas toujours marqué pour l'humaine nature cette indifférence dédaigneuse à laquelle ils semblaient se complaire depuis le temps de Mini. Ils étaient descendus jadis dans le monde récent encore de la création, s'étaient mêlés familièrement aux peuples nouveau-nés, et, prenant un corps de chair, s'étaient soumis aux passions et aux faiblesses de la chair. On les avait vus s'aimer et se combattre, régner et disparaître, triompher et succomber tour à tour. La jalousie, la colère, la haine avaient agité leurs âmes divines comme elles auraient fait de simples âmes humaines. Isis, veuve et délaissée, pleura de vraies larmes de femme sur son mari assassiné[1], et sa divinité ne la sauva point des douleurs de l'enfantement. Râ détruisit les premiers hommes dans un accès de fureur[2]. Horus conquit le trône d'Égypte les armes à la main[3]. Plus tard, les dieux s'étaient retirés de la terre; autant jadis ils avaient aimé à se montrer ici-bas, autant maintenant ils mettaient de soin à se dissimuler dans le mystère de leur éternité. Qui, parmi les vivants, pouvait se vanter d'avoir entrevu leur face?

[1] Le livre des *Lamentations d'Isis et de Nephthys* a été publié par M. de Horrack.

[2] Voir Naville, *La destruction des hommes par les dieux*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IV, p. 1-19.

[3] E. Naville, *Le Mythe d'Horus*, in-folio, Genève, 1870; Brugsch, *Die Sage der geflügelten Sonne*, in-4°, 1871, Göttingen.

Et pourtant, les incidents heureux ou funestes de leur vie corporelle décidaient encore à distance le bonheur ou le malheur de chaque génération, et, dans chaque génération, de chaque individu. Le 17 Athyr d'une année si bien perdue dans les lointains du passé qu'on ne savait plus au juste combien de siècles s'étaient écoulés depuis, Set avait attiré près de lui son frère Osiris et l'avait tué en trahison au milieu d'un banquet [1]. Chaque année, à pareil jour, la tragédie qui s'était accomplie autrefois dans le palais terrestre du dieu semblait se jouer de nouveau dans les profondeurs du ciel égyptien. Comme au même instant de la mort d'Osiris, la puissance du bien s'amoindrissait, la souveraineté du mal prévalait partout, la nature entière, abandonnée aux divinités de ténèbres, se retournait contre l'homme. Un dévot n'avait garde de rien faire ce jour-là : quoi qu'il se fût avisé d'entreprendre, ç'aurait échoué. Qui sortait au bord du fleuve, un crocodile l'assaillait comme le crocodile envoyé par Set avait assailli Osiris. Qui partait pour un voyage, il pouvait dire adieu pour jamais à sa famille et à sa maison : il était certain de ne plus revenir. Mieux valait s'enfermer chez soi, attendre, dans la crainte et dans l'inaction, que les heures de danger s'en fussent allées une à une, et que le soleil du jour suivant, à son lever, eût mis le

[1] *De Iside et Osiride*, c. 13 (édit. Parthey, p. 21-23). La confirmation du texte de Plutarque se trouve dans plusieurs passages de textes magiques ou religieux (*Papyrus magique Harris*, édit. Chabas, pl. IX, l. 2 sqq.; etc.).

mauvais en déroute. Le 9 Choïak, Thot avait rencontré Set et remporté sur lui une grande victoire. Le 9 Choïak de chaque année, il y avait fête sur la terre parmi les hommes, fête dans le ciel parmi les dieux et sécurité de tout entreprendre[1]. Les jours se succédaient, fastes ou néfastes, selon l'événement qu'ils avaient vu s'accomplir au temps des dynasties divines.

« Le 4 Tybi. — Bon, bon, bon[2]. — Quoi que tu voies en ce jour, c'est pour toi d'heureux présage. Qui naît ce jour-là, meurt le plus âgé de tous les gens de sa maison[3]; il aura longue vie succédant (?) à [son] père[4].

[1] *Papyrus Sallier* IV, pl. X, l. 8-10.

[2] Les Égyptiens divisaient les douze heures du jour, depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, en trois sections de quatre heures chacune. Les trois épithètes qu'on trouve après chaque date au *Calendrier Sallier* s'appliquent chacune à une des sections. Le plus souvent, le présage valait pour le jour entier; alors on trouve la note *bon, bon, bon;* *hostile, hostile, hostile.* Mais il pouvait arriver que la dernière section étant funeste, les deux autres fussent favorables. On rencontre alors la notation *bon, bon, hostile,* ou une notation analogue, répondant à la qualité des présages observés. Cette particularité n'a pas été expliquée par M. Chabas (*Le calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne*, in-8°, Paris, Maisonneuve, 136 pages).

[3] Litt. : « de tous *ses* gens ».

[4]

« Le 5 Tybi. — Mauvais, mauvais, mauvais. — C'est le jour où furent brûlés les chefs par la déesse Sakhet qui réside dans la demeure blanche, lorsqu'ils sévirent, se transformèrent, vinrent[1] : gâteaux d'offrandes pour Shou, Phtah, Thot; encens sur le feu pour Râ et les dieux de sa suite, pour Phtah, Thot, Hou-Saou, en ce jour. Quoi que tu voies en ce jour, ce sera heureux[2].

(*Pap. Sallier* IV, pl. 13, l. 3-4). Le dernier membre de phrase est obscur; je le traduis par *excipiens patrem* [*suum*], mais sans garantir le sens.

[1] Je ne saurais dire à quel épisode des guerres osiriennes ce passage fait allusion.

[2] Le texte de ce verset est à la fois mutilé et corrompu : 1° Derrière le mot , quelques signes ont disparu dans une lacune. M. Chabas traduit comme s'il restituait ; je crois reconnaître les débris du pronom . Cette lecture aurait l'avantage de nous donner trois verbes, , tous les trois à la même personne et dépendant de la conjonction . 2° Il y a derrière un groupe un peu mutilé que M. Chabas lit , mais où je préférerais lire . On a, en effet, deux phrases successives qui énoncent les genres différents d'offrandes qu'on fait aux dieux. La dernière commençant par , les lois du parallélisme exigent que la première commence également par . 3° est peut-être, comme le conjecture M. Chabas, une inadvertance de scribe pour . Ce pourrait être toutefois une variante rare de ou le nom complet d'une sorte d'offrande. 4° Au lieu de , il faut lire

« Le 6 Tybi. — Bon, bon, bon. — Quoi que tu voies en ce jour, ce sera heureux [1].

« Le 7 Tybi. — Mauvais, mauvais, mauvais. — Ne t'unis pas aux femmes devant l'œil d'Horus [2]. Le feu qui [brûle] dans ta maison, garde-toi de [t']y [exposer à] son atteinte funeste [3].

. 5° Le texte donne , on doit corriger . Ces deux divinités font partie de la suite de Râ et sont souvent représentées debout, l'une à l'avant, l'autre à l'arrière de la barque solaire. Elles formaient une paire comme , ; c'est pour cela qu'ici elles ont, à deux, un seul déterminatif divin . Enfin 6° toutes les indications de présages sont favorables. La marque , ici comme ailleurs, est fautive et doit être remplacée par . Le texte du passage rétabli et corrigé d'après ces indications donne :

(*Pap. Sallier* IV, pl. 13, l. 4-6).

[1] *Pap. Sallier* IV, pl. 13, l. 6-7.

[2] Ici, le Soleil.

[3] Le verbe , introduit son régime par ; le membre de phrase doit être réduit à

« Le 8 Tybi. — Bon, bon, bon. — Quoi que tu voies en ce jour, de [ton] œil, le cycle divin [t']exauce. Consolidation des débris[1]. . .

« Le 9 Tybi. — Bon, bon, bon. — Les dieux acclament la déesse du midi (?) en ce jour. Présenter des gâteaux de fête et des pains *Oaat'* qui réjouissent le cœur des dieux et des mânes[2].

[hieroglyphs]. Enfin, il me semble que derrière le verbe [hieroglyphs] il faut rétablir [hieroglyph], la traduction « le feu qui est dans ta maison, conserve-s-en l'activité brûlante, en ce jour », ne me paraissant pas offrir un sens suffisamment clair. La phrase complète se restituera comme il suit : [hieroglyphs] (*Pap. Sallier* IV, pl. 13, l. 7-8).

[1] Ici encore, le texte semble ne pas être correct. La formule du début se termine toujours par la clausule [hieroglyphs], qui manque, et qu'il faut peut-être rétablir. Le texte serait alors : [hieroglyphs] (*Pap. Sallier* IV, pl. 13, l. 8). Pourtant cette intercalation n'est pas indispensable. Le dernier membre de phrase fait allusion à la reconstruction par Isis du corps mutilé d'Osiris. La légende voulait, en effet, qu'Osiris, mis en pièces par Set, recueilli lambeau à lambeau, puis placé sur un lit funéraire par Isis et Nephthys, se fût reconstitué un moment et eût engendré Horus.

[2] La première partie de la phrase est obscure. Elle renferme un mot [hieroglyphs] qui, d'après le déterminatif, semble représenter une

« Le 10 Tybi. — Mauvais, mauvais, mauvais. — Ne fais pas un feu de joncs ce jour-là. Ce jour-là, le feu sortit du dieu Sop-ḥo dans le Delta, en ce jour [1].

« Le 11 Tybi. — Mauvais, mauvais, mauvais. — N'approche pas de la flamme en ce jour : Râ v. s. f. l'a dirigée pour anéantir tous ses ennemis, et quiconque en approche en ce jour, il ne se porte plus bien tout le temps de sa vie [2]. »

déesse, et que j'ai traduit, par conjecture, « la déesse du midi » : (*Pap. Sallier* IV, pl. 13, l. 9).

[1] Je ne sais pas qui est le dieu *Sop-ḥo* dont le nom est suivi d'un double déterminatif divin, ni à quel propos il mit le Delta en feu. Le texte est un peu mutilé, et M. Chabas a cru lire dans une lacune le verbe ; les traces des signes encore visibles me paraissent mieux répondre à la leçon que j'ai adoptée. (*Pap. Sallier* IV, pl. 13, l. 9; pl. 14, l. 1). Le déterminatif derrière est inutile; il a été attiré par le parallélisme entre ce mot et .

[2] Ici encore, le texte est criblé de fautes grossières qu'il importe de corriger avant d'aborder la traduction. M. Chabas a fort bien vu que le second doit être remplacé par une affirmation (*Op. laud.*, p. 15). Le verbe que j'ai tra-

Tel officier de haut rang qui, le 13 de Tybi, affrontait la dent d'un lion en toute assurance et fierté de courage, ou entrait dans la mêlée sans redouter la morsure des flèches syriennes [1], le 12, s'effrayait à la vue d'un rat et, tremblant, détournait les yeux [2].

Chaque jour avait ses influences, et les influences

duit par « anéantir » est effacé, et je ne vois pas à quel mot peuvent répondre les débris de signes que porte encore le manuscrit hiératique : (*Pap. Sallier* IV, pl. 14, l. 1-2). L'orthographe bizarre du nom du dieu se retrouve à la pl. 12, l. 10. Elle désigne Râ, roi de la dynastie divine, et s'explique par ce fait que le scribe, accoutumé à mettre dans les cartouches prénoms un ⊙ initial, avait fini par écrire machinalement ⊙ après le commencement de chaque cartouche. La locution signifie littéralement « mettre la face de quelque chose ou de quelqu'un vers une direction », c'est-à-dire « diriger quelque chose ou quelqu'un vers..... » Le de est amené par le pluriel qui précède immédiatement « quiconque s'approche d'eux », c'est-à-dire « de la flamme et des ennemis contenus dans la flamme ».

[1] C'était en effet un jour heureux (*Pap. Sallier* IV, pl. 14, l. 4).

[2] On trouve, en effet, pour le 12 Tybi, la note suivante : (*Pap. Sallier* IV, pl. 14, l. 3). « Le 12 Tybi. — Mauvais, mauvais, mauvais. — Tâche de ne voir aucun rat; ne t'en approche pas dans ta maison. »

accumulées formaient à chaque homme un destin. Le destin naissait avec l'homme, grandissait avec lui, le guidait à travers sa jeunesse et son vieil âge, jetait, pour ainsi dire, la vie entière dans le moule immuable que les actions des dieux avaient préparé dès le commencement des temps. Pharaon était soumis au destin, soumis aussi les chefs des nations étrangères [1]. Le destin suivait son homme jusqu'après la mort; il assistait avec la fortune au jugement de l'âme [2], soit pour rendre au jury infernal le compte exact des vertus ou des crimes, soit afin de préparer les conditions d'une nouvelle vie.

Les traits sous lesquels on se figurait la destinée n'avaient rien de hideux. C'était une déesse, Hathor, ou mieux, sept jeunes et belles déesses [3], des Hathors à la face rosée et aux oreilles de génisse, toujours gracieuses, toujours souriantes, qu'il s'agît d'annoncer le bonheur ou de prédire la misère. Comme les fées marraines du moyen âge, elles se pressaient autour du lit des accouchées et attendaient la venue de l'enfant pour l'enrichir ou le ruiner de leurs dons. Les peintures du temple de Louqsor [4] et celles d'un

[1] Il est dit d'un des princes de Khitti que « sa destinée » lui donna son frère pour successeur (*Traité de Ramsès II avec le prince de Khitti*, l. 10-11).

[2] Voir le tableau du jugement de l'âme au ch. 125 du Rituel.

[3] C'est le chiffre donné par le *Conte des deux frères* (pl. IX, l. 8). Dans d'autres monuments, le nombre n'en est pas limité.

[4] Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, pl. CCCXL-CCCXLI. Le texte reproduit par Champollion n'indique aucun nom de déesse; les Hathors représentées avec la reine sur le lit d'accouchement sont au nombre de neuf.

temple d'Esnèh [1] nous les montrent qui jouent le rôle de sages-femmes auprès de la reine Moutemouat, femme de Thoutmos IV, et de la fameuse Cléopâtre. Les unes soutiennent tendrement la jeune mère et la raniment par leurs incantations [2], les autres reçoivent le nouveau-né, se le passent de main en main, lui prodiguent les premiers soins et lui présagent à l'envi toutes les félicités [3]. Les romans les mettent plusieurs fois en scène. Khnoum ayant fabriqué une femme à Bitaou, le héros du *Conte des deux frères*, les sept

[1] Champollion, *Monuments*, pl. CXLV, 1-2.

[2] A Esnèh, le groupe d'Hathors qui est placé derrière la reine Cléopâtre porte le titre général de « Les habitantes du Nord qui font le charme de l'accouchement pour [la mère du Soleil] ». La première se tient debout derrière le dos de l'accouchée, lui soutient les bras et le buste : c'est la déesse *Nit*. Des deux autres, l'une est « la sage-femme *Ti-ônkh* (donneuse de vie) »; le nom de la dernière est détruit.

[3] A Esnèh, le groupe d'Hathors qui fait face à l'accouchée est représenté accroupi. Celle qui tire l'enfant du sein de la mère est « la sage-femme *Nôtemi* (la douce) »; derrière celle-ci, est la nourrice . Comme on le voit, chacune d'elles porte un nom particulier et semble ne rien avoir de commun avec Hathor. La légende qui est au-dessus d'elles, et qui est assez mal reproduite dans Champollion, prouve néanmoins que toutes ces déesses à noms différents sont les Hathors fatidiques. , etc. « *Ce sont les Hathors qui viennent vers la déesse Rit*, comme les deux divines colombes (?), munies d'ailes. »

Hathors la viennent voir, l'examinent un moment et s'écrient d'une seule voix : « Qu'elle périsse par le glaive[1] ». Elles apparaissent au berceau du Prince Prédestiné et annoncent qu'il sera tué par le serpent, par le crocodile ou par le chien[2].

Les voir et les entendre au moment même où elles rendaient leurs arrêts était faveur réservée aux grands de ce monde. Les gens du commun n'étaient pas d'ordinaire dans leur confidence. Ils savaient seulement, par l'expérience de nombreuses générations, qu'elles départaient certaines morts aux hommes qui naissaient à de certains jours.

« Le 4 Paophi. — Hostile, bon, bon. — Ne sors aucunement de ta maison[3] en ce jour; quiconque naît en ce jour, meurt de la contagion, en ce jour[4].

« Le 5 Paophi. — Mauvais, mauvais, mauvais. — Ne sors aucunement de ta maison en ce jour; ne

[1] *Papyrus d'Orbiney*, pl. IX, l. 5.

[2] Cf. t. X, p. 240-241 de ce Journal.

[3] Litt. : « Ne sors vers aucune voie »; en d'autres termes : « Ne sors d'aucun côté ».

[4] (*Pap. Sallier*, IV, p. 4, l. 3). J'ai rétabli, derrière le verbe , la préposition que le scribe avait passée.

t'[approche] pas[1] des femmes; c'est le jour d'offrir offrande de choses par-devant (Dieu)[2], et Montou repose en ce jour. Quiconque naît en ce jour, il mourra du coït[3].

« Le 6 Paophi. — Bon, bon, bon. — Jour heureux dans le ciel[4]; les dieux reposent par-devant (Dieu) et le cycle divin accomplit les rites par-devant[5]..... Quiconque naît ce jour-là, mourra d'ivresse[6].

[1] Le verbe qui exprime l'action de « s'approcher » est mutilé de façon à ne pas pouvoir être restitué.

[2] . Litt. : « faire le faire de choses par-devant. » Pour le sens « accomplir un sacrifice, un rite », que prend le verbe employé absolument, j'ai donné ailleurs des exemples tirés de monuments de différentes époques.

[3] (*Pap. Sallier* IV, pl. 4, l. 3-5).

[4] Litt. : « *Pour dans* le ciel ».

[5] Un mot effacé, probablement un nom de dieu.

[6] (*Pap. Sallier* IV, pl. 4, l. 5-6). Le texte porte ; j'ai rétabli . La faute a été amenée par l'identité de prononciation de *mout* « mère », avec

« Le 7 Paophi. — Mauvais, mauvais, mauvais. — Ne fais absolument rien en ce jour. Celui qui blasphème contre Râ en ce jour[1]. . . . . Quiconque naît ce jour-là, mourra sur la pierre[2].

« Le 9 Paophi. — Allégresse des dieux, [les hommes sont] en fête, car l'ennemi de Râ est à bas. Quiconque naît ce jour-là mourra de vieillesse[3].

mout « mourir ». M. Chabas a traduit (*Calendrier des jours fastes et néfastes*, p. 34) : « Jour de fête de Râ dans le ciel; les dieux sont en paix dans la divine présence; les familles divines sont heureuses devant Râ ». Je ne vois aucune mention de Râ dans la partie conservée de la phrase, et je ne sais sur quelle autorité M. Chabas s'est appuyé pour rétablir le nom de ce dieu dans la partie détruite.

[1] Litt. : « [Le] il va-de-bouche avec Râ, en lui ».

[2] Voici les débris du texte tels que j'ai pu les déchiffrer :

(*Pap. Sallier* IV, pl. 4, l. 6-7). J'ai suivi, pour le dernier mot, la lecture et la traduction de M. Chabas. On pourrait lire dans le manuscrit , ce qui donnerait le sens de *terre étrangère, lointaine* : « Quiconque naîtra ce jour-là, mourra sur la terre étrangère. »

[3]

« Le 23 Paophi. — Bon, bon, mauvais. — Quiconque naît ce jour-là, meurt par le crocodile[1].

« Le 27 Paophi. — Hostile, hostile, hostile. — Ne sors pas ce jour-là; ne t'adonne à aucun travail manuel : Râ repose[2]. Quiconque naît ce jour-là, meurt par le serpent[3].

« Le 29 Paophi. — Bon, bon, bon. — Quiconque naît ce jour-là mourra dans la vénération de tous ses gens[4]. »

(*Pap. Sallier* IV, pl. 4, l. 8). Le texte porte seulement . Le texte semblant exiger ici une construction parallèle, j'ai rétabli de manière à obtenir l'antithèse si fréquente : « *Les dieux* sont en joie, *les hommes* sont en fête. »

[1] (*Pap. Sallier* IV, pl. 6, l. 6).

[2] M. Chabas traduit : « au coucher du soleil ». Ce sens de serait possible dans un texte ordinaire. Mais, dans le *Papyrus Sallier* IV, on trouve le verbe joint au nom de divinités autres que le Soleil; Montou, par exemple : (pl. IV, l. 4), que nous avons cité (cf. p. 351, note 3). L'analogie nous force donc à traduire « Râ repose », comme plus haut, « la majesté de Montou repose ».

[3] (*Pap. Sallier* IV, p. 6, l. 10; p. 7, l. 1).

[4] Litt. : « mourra *vers les vénérés* de ses gens », pour « passer parmi

Tous les mois n'étaient pas également favorables à cette sorte de présage. A naître en Paophi, on avait huit chances sur trente de connaître, par le jour de la naissance, le genre de la mort. Athyr, qui suit immédiatement Paophi, ne renfermait que trois jours fatidiques[1].

L'Égyptien né le 9 ou le 29 de Paophi n'avait qu'à se réjouir et à se laisser vivre : son bonheur ne pouvait plus lui manquer. L'Égyptien né le 7 ou le 27 du même mois n'avait pas raison de s'inquiéter outre mesure. La façon de sa mort était désormais fixée, non l'instant de sa mort : il était condamné, mais avait la liberté de retarder le supplice presque à volonté. Était-il, comme le Prince Prédestiné, menacé de la dent d'un crocodile ou d'un serpent, s'il n'y prenait point garde, ou si, dans son enfance, ses parents n'y prenaient point garde pour lui, il ne languissait pas longtemps sur cette terre; le premier crocodile ou le premier serpent venu exécutait la sentence. Mais il pouvait s'armer de précautions

les ancêtres vénérés de ses gens». (*Pap. Sallier* IV, p. 7, l. 1-2).

[1] Le 14, le 20, le 23. Quiconque naît le 14 mourra par l'atteinte d'une arme tranchante , litt. : «de coupures» (*Pap. Sallier* IV, p. 8, l. 3). Quiconque naît le 20 mourra de la contagion annuelle (*Id.* p. 8, l. 9). Quiconque naît le 23 mourra sur le fleuve (*Id.* p. 9, l. 12).

contre son destin, se tenir éloigné des canaux et du fleuve, ne s'embarquer jamais à de certains jours où les crocodiles étaient maîtres de l'eau[1], et, le reste du temps, faire éclairer sa navigation par des serviteurs. On pensait qu'au moindre contact d'une plume d'ibis, le crocodile le plus agile et le mieux endenté devenait immobile et inoffensif[2]. Je ne m'y fierais point; mais l'Égyptien, qui croyait aux vertus secrètes des choses, rien ne l'empêchait d'avoir toujours sous la main quelque plume d'ibis et d'imaginer qu'il était garanti.

Aux précautions humaines, on ne se faisait pas faute de joindre des précautions divines : les incantations, les amulettes, les cérémonies du rituel magique. Les hymnes religieux avaient beau répéter en grandes strophes sonores qu'« on ne taille point [Dieu] dans la pierre, — [ni dans] les statues sur lesquelles on pose la double couronne; — on ne

[1] A la date du 22 Paophi, le *Papyrus Sallier* IV enregistre la mention suivante : [hiéroglyphes] *sic* [hiéroglyphes] « Ne [te lave] dans aucune eau, ce jour-là; quiconque navigue sur le fleuve, c'est le jour d'être mis en pièces par la langue de Sevek (le crocodile) ».

[2] *Ἅρπαγα ἄνθρωπον ἀνενέργητον βουλόμενοι σημῆναι, κροκόδειλον ἔχοντα ἴβεως πτερὸν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ζωγραφοῦσι· τούτον γὰρ ἐὰν ἴβεως πτερῷ θιγῇς ἀκίνητον εὑρήσεις* (Horapollon, *Hieroglyph.* II, LXXXI; édit. Leemans, p. 94-95). L'hiéroglyphe en question est [hiéroglyphe], fréquent aux basses époques.

le voit pas; — nul service, nulle offrande n'arrive jusqu'à lui; —on ne peut l'attirer dans les cérémonies mystérieuses; — on ne sait pas le lieu où il est; — on ne le trouve point par la force des livres sacrés[1]. » C'était vrai du dieu idéal, du dieu absolu, du dieu parfait, de Dieu, en un mot, dont on admettait l'existence comme premier article de foi, mais auquel on songeait peu en l'ordinaire de la vie : ce ne l'était point des dieux. Râ, Osiris, Shou, Ammon, tous ceux qui avaient figuré tour à tour dans les dynasties divines,

[1] (*Pap. Sallier* II, p. 12, l. 6-8, et *Pap. Anastasi* VII, p. 9, l. 1-3). La traduction littérale serait : « Point taillement de pierres, — [ni d'] images à poser les couronnes; — point il n'a été vu; — point serviteurs, point oblateurs de lui; — point agir de mystères; — point n'est su le lieu où il est; — point il n'est trouvé par force d'écrits. » Le dernier membre de la phrase, mutilé à la fois dans *Sallier* II et dans *Anastasi* VII, a été rétabli en complétant les deux textes l'un par l'autre. *Sallier* II a : « point trouver chasses d'écrits », ce qui ne signifie rien, et *Anastasi* VII : . Le scribe de *Sallier* II, à qui on dictait son texte, a cru probablement entendre *an qimtupehsχàu* où il a cru reconnaître le mot . C'est ce qui m'a décidé à rétablir la leçon : .

n'étaient pas inaccessibles; ils avaient gardé, de leur passage sur la terre, une sorte de faiblesse et d'imperfection qui les ramenait sans cesse à la terre. On les taillait dans la pierre, on les touchait par des services et par des offrandes, on les attirait dans les sanctuaires et dans les châsses peintes. Si le passé de leur vie mortelle influait sur la condition des hommes, l'homme influait à son tour sur le présent de leur vie divine. Il y avait des mots qui, prononcés par une voix humaine, pénétraient jusqu'au fond de l'abîme; des formules dont la force agissait comme un attrait irrésistible sur les intelligences surnaturelles; des amulettes où la consécration magique savait bien enfermer quelque chose de la toute-puissance céleste. Par leur vertu, l'homme mettait la main sur les dieux; il enrôlait Anubis à son service, ou Thot, ou Bast, ou Set lui-même, les lançait et les rappelait, les forçait à travailler et à combattre pour lui. Ce pouvoir formidable que le magicien croyait posséder, quelques-uns l'employaient à l'avancement de leur fortune ou à la satisfaction de leurs passions mauvaises : on avait vu, dans un complot dirigé contre Ramsès III, des conspirateurs se servir de livres d'incantations pour arriver jusqu'au harem de Pharaon [1]. La loi punissait de mort ceux qui abusaient de la sorte; elle laissait en paix tous ceux qui exerçaient par leurs charmes une action inoffensive ou bienfaisante.

[1] Chabas, *Papyrus magique Harris*, p. 170-174; Devéria, *Le papyrus judiciaire de Turin*, p. 124-137.

Désormais, l'homme menacé par le sort n'était plus seul à veiller; les dieux veillaient avec lui et suppléaient à ses défaillances par leur vigilance infaillible. Prenez un amulette qui représente « une image d'Ammon à quatre têtes de bélier, peinte sur argile, foulant un crocodile aux pieds, et huit dieux qui l'adorent placés à sa droite et à sa gauche [1]. » Prononcez sur lui l'adjuration que voici : « Arrière, crocodile, fils de Set! — Ne vogue pas avec ta queue; — ne saisis pas de tes deux bras; — n'ouvre pas ta bouche! — Devienne l'eau une nappe de feu devant toi! — Le charme des trente-sept dieux est dans ton œil; — tu es lié au grand croc de Râ; — tu es lié aux quatre piliers en bronze du midi, — à l'avant de la barque de Râ. — Arrête, crocodile, fils de Set! — protége-moi, Ammon, mari de ta mère [2]! »

[1] *Papyrus magique Harris*, pl. VI, l. 8-9.

[2] Chabas traduit (*Mélanges égyptologiques*, 3e série, t. II, p. 257-258) : « Arrière! crocodile Makou, fils de Set! Ne vogue pas avec ta queue! N'agis pas de tes bras! N'ouvre pas ta gueule! Que l'eau devienne une flamme de feu devant toi! L'arme des soixante-dix-sept dieux est à ton œil; tu es lié au grand aviron de Râ; tu es lié à l'instant aux quatre crochets de métal, à l'avant de la barque de Râ. Arrête-toi, crocodile Makou, fils de Set! Protége-moi, Ammon, mari de sa mère! » Le texte porte :

Fussiez-vous né le 22 ou le 23 de Paophi, Ammon était tenu de vous garder contre le crocodile et les périls de l'eau. D'autres formules et d'autres amulettes préservaient du feu, des scorpions, de la maladie[1]; sous quelque forme que le destin se déguisât, il rencontrait un dieu armé pour la défense. Sans doute, rien qu'on fît ne changeait son arrêt, et les dieux eux-mêmes étaient sans pouvoir sur l'issue de la lutte. Le jour finissait par se lever où précautions, magie, protections divines, tout manquait à la fois; le destin était le plus fort. Au moins, l'homme avait-il réussi à durer, peut-être jusqu'à la vieillesse, peut-être jusqu'à cet âge de cent dix ans, limite extrême de la vie, que les sages égyptiens souhaitaient d'atteindre, et que nul mortel né de mère mortelle ne devait dépasser[2].

(*Papyrus magique Harris*, p. 6, l. 5-8).

[1] Le Papyrus I, 348 de Leyde, publié par M. Pleyte (*Études égyptologiques*, t. I, Leyde, 1866), est un recueil de formules dirigées contre diverses maladies.

[2] Sur l'âge de cent dix ans, voir le curieux mémoire de Goodwin dans Chabas (*Mélanges égyptologiques*, 2ᵉ série, p. 231-237).

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

MAITRAKANYAKA-MITTAVINDAKA,

LA PIÉTÉ FILIALE,

PAR M. Léon FEER.

Le nom sanscrit Maitrakanyaka et le nom pâli Mittavindaka sont inséparables l'un de l'autre; ils s'appliquent à un même individu, font allusion aux mêmes aventures et sont sensiblement unis par la communauté de l'élément radical *mitra-maitra.* Ces aventures sont de l'ordre de celles qu'on peut appeler «galantes», et Maitrakanyaka-Mittavindaka est un homme à bonnes fortunes. Toutefois ces succès ne sont pas le seul élément de sa destinée; il y a dans sa légende autre chose, et des choses plus importantes que la galanterie. Les textes relatifs à Maitrakanyaka-Mittavindaka doivent être rangés parmi ceux qui traitent de la piété filiale. Ce sujet s'offrait donc naturellement à notre étude, et nous nous étions proposé de lui consacrer un travail qui pût avoir la prétention d'être à peu près complet. Mais la multiplicité croissante des textes que nous rencon-

trions et la nécessité d'en aborder qui ne rentraient pas proprement dans notre sujet nous ont obligé de renoncer à ce plan et de nous renfermer dans l'histoire de Maitrakanyaka-Mittavindaka qui déjà, par elle-même, présente une assez grande complexité.

Il existe en effet une double version de cette légende, l'une sanscrite (népâlaise) sous le nom de *Maitrakanyaka*, l'autre pâlie (singhalaise) sous le nom de *Mittavindaka;* mais chacune d'elles présente des variantes qu'on ne peut négliger.

L'histoire de Maitrakanyaka se trouve : 1° dans le recueil intitulé *Avadâna-çataka* (IV, 6); 2° dans celui qui s'appelle *Avadâna-kalpalatâ* (24°); 3° dans l'un des deux recueils qui ont pour titre *Divya-avadâna* tout à la fin. A ces trois textes, qui sont trois rédactions distinctes d'un thème unique, il faut joindre un récit du *Dvâviṃçati-avadâna* relatif à un personnage d'un nom tout différent, mais dans lequel on retrouve une partie des aventures de Maitrakanyaka avec des éléments nouveaux. Ce dernier texte, bien que ne concernant pas Maitrakanyaka lui-même, doit être nécessairement rapproché de ceux qui lui sont spécialement consacrés.

Les textes pâlis sur Mittavindaka présentent un phénomène analogue; il est le héros de quatre Jâtakas qui ont pour commentaire un seul et même récit et ne diffèrent entre eux que par les stances du texte. Nous insisterons plus tard sur cette particularité, qui n'est pas la seule dont la collection des Jâtakas nous offre l'exemple. Les quatre Jâtakas dont

nous parlons n'en font en réalité qu'un seul; mais il y a un cinquième Jàtaka dont le héros, appelé du même nom et néanmoins distinct de l'autre, passe en partie par les mêmes aventures. Ce cinquième Jâtaka est jusqu'à un certain point aux quatre autres textes ce que le texte sanscrit du *Dvâviṃçâti-avadâna* est aux trois Maitrakanyaka-avadâna; on ne peut le négliger.

On voit, par tout ce qui vient d'être dit, que les récits dont Maitrakanyaka-Mittavindaka est le héros appartiennent à la classe des Jàtakas et nous offrent par conséquent un sujet curieux d'étude comparative de cette sorte de texte dans la littérature bouddhique du Nord et dans celle du Sud, étude que nous n'entendons nullement faire d'une manière générale, car la chose ne paraît pas possible actuellement, mais qui, spécialisée et restreinte à des cas particuliers, peut être entreprise avec fruit. J'aurai ainsi l'occasion de justifier quelques-unes des assertions qui sont émises dans mon travail sur les Jàtakas publié en mai-juin et octobre-novembre 1875. J'avais dù alors me borner à des indications très-brèves sur le Mittavindaka-jàtaka. Le présent article va me permettre de me compléter.

Ce travail se divise naturellement en trois parties :

1° Étude générale des textes sanscrits du Nord (Maitrakanyaka-avadâna);

2° Étude générale des textes pâlis du Sud (Mittavindaka-jàtaka);

3° Comparaison et appréciation générale de l'ensemble des textes.

I.

TEXTES SANSKRITS. MAITRAKANYAKA.

Nous sommes en présence de trois rédactions d'un thème unique. Le plus simple serait de les donner toutes les trois; mais ce serait aussi le plus long. Mieux vaut, à ce qu'il semble, au moins quant à présent, n'en donner qu'une seule, en signalant les principales différences qu'elle présente avec les autres. Mais laquelle choisir? Nous pouvons tout d'abord écarter le récit en vers de l'*Avadâna-kalpalatâ*, recueil qui porte un nom d'auteur et peut être considéré comme le moins ancien. Nous renvoyons pour cela à E. Burnouf (*Introd. à l'hist. du buddh. indien*, p. 495 de la réimpression). Restent les deux autres récits. Quel est celui qui est original par rapport à l'autre? Y en a-t-il même un qui le soit? On trouve dans chacun d'eux des développements qui lui sont propres, en sorte qu'il est difficile d'en conclure que l'un procède de l'autre. Par la forme, le récit du *Divya-avadâna* rentre assez dans la catégorie des Jâtaka tels que le *Jâtaka-mâlâ* nous les présente. Est-ce une preuve en faveur de l'antériorité de ce récit? Non, car le *Jâtaka-mâlâ* porte un nom d'auteur et ne peut être considéré comme primitif. A mon avis, nos deux textes (je dirais volontiers : nos trois textes) sont à peu près indépendants les uns des autres, en ce sens

qu'ils auraient été rédigés d'après un texte antérieur ou simplement sur les données d'un thème très-ancien et très-populaire. Par sa brièveté relative, le récit en vers de l'*Avadâna-kalpalatâ* peut faire illusion et prend un faux air primitif; je ne pense pas qu'on puisse y voir autre chose qu'un abrégé. Le récit du *Divya-avadâna* est au contraire trop luxuriant; il s'y trouve des développements inutiles. Celui de l'*Avadâna-çataka* me paraît être le plus pondéré et le plus exact; non pas que je n'y trouve des modifications ou des additions au texte primitif, je m'expliquerai sur ce point. Mais aucune de ces altérations n'est arbitraire ou de pure ornementation; elles sont toutes motivées par le sujet et la doctrine. C'est, je pense, la version qui s'écarte le moins de la donnée première. Je vais donc en donner une traduction complète. Chemin faisant, j'indiquerai en note les points sur lesquels les autres versions présentent des rapports de ressemblance ou de dissemblance dignes d'être remarqués. Après cette traduction, je chercherai à faire comprendre, par quelques exemples choisis, la différence des trois rédactions, puis j'étudierai dans ses diverses parties le récit de l'*Avadâna-çataka*.

§ 1. Traduction du *Maitrakanyaka-avadâna*.

Le bienheureux Buddha (était) respecté, vénéré, estimé, adoré par les rois, les ministres des rois, les riches, les habitants des villes, les notables, les marchands, les dieux, les Nâga, les Yaxa, les Asura, les Garuḍa, les Kinnara, les

grands serpents; ainsi honoré par dieux, Nâga, Yaxa, Asura, Garuḍa, Kinnara, grands serpents, le bienheureux Buddha, illustre, plein de vertus, comblé de présents en vêtements, nourriture, lits, siéges, rafraîchissements, remèdes et ornements, résidait, avec la troupe de ses disciples, à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada.

Là Bhagavat adressa la parole à ses Bhixus en ces termes :

« Bhixus, Brahmâ est avec les familles dans lesquelles le père et la mère sont parfaitement considérés, adorés, et reçoivent des offrandes qui leur apportent un bien-être parfait. Pourquoi cela? C'est que, pour le fils de famille, le père et la mère sont comme deux (véritables) Brahmâ, conformément à la loi.

« Le précepteur est avec les familles dans lesquelles le père et la mère sont parfaitement considérés et honorés, et reçoivent des offrandes qui leur apportent un bien-être parfait. Pourquoi cela? C'est que, pour le fils de famille, le père et la mère sont comme deux (véritables) précepteurs, conformément à la loi.

« Elles sont dignes du sacrifice [1] les familles dans lesquelles les père et mère sont parfaitement considérés et honorés, et reçoivent des offrandes qui leur apportent un bien-être parfait. Pourquoi cela? C'est que, pour le fils de famille, le père et la mère sont tous deux dignes du sacrifice, conformément à la loi.

« Agni est avec les familles dans lesquelles le père et la mère sont parfaitement considérés et honorés, et reçoivent des offrandes qui leur apportent un bien-être parfait. Pourquoi cela? C'est que, pour le fils de famille, le père et la mère deviennent comme deux (véritables) Agni, conformément à la loi.

« Les dieux sont avec les familles dans lesquelles le père et la mère sont parfaitement considérés et honorés, et reçoi-

[1] *Âhavaniyâni tâni kulâni*... Les deux paragraphes précédents et le suivant commencent par *sabrahmakâni*... *sâcâryakâni*... *sâgnikâni*. Burnouf traduit « le feu du sacrifice est avec les familles », et plus bas, il rend Agni par « le feu domestique ».

vent des offrandes qui leur apportent un parfait bien-être. Pourquoi cela ? C'est que, pour le fils de famille, le père et la mère deviennent comme des dieux, conformément à la loi[1]. »

Ainsi parla Bhagavat ; après avoir ainsi parlé, le Sugata, le maître, prononça cet autre discours :

C'est Brahmâ, qu'un père et une mère,
Ils sont aussi les premiers précepteurs[2] ;
Ce sont, pour un fils, des êtres dignes du sacrifice,
Ils sont aussi pour lui de véritables divinités.

Ainsi le sage leur rendra ses hommages,
en leur offrant des parfums, le bain, de l'eau pour se laver les pieds,
ou bien en leur donnant aliments, breuvages,
vêtements, lits et siéges.

En entourant ainsi de soins
son père et sa mère, le sage
est exempt de blâme ici-bas,
et, mort, il est heureux dans le Svarga[3].

Lorsque Bhagavat eut prononcé ce sûtra[4], les Bhixus, sentant qu'un doute était né dans leur esprit, questionnèrent le bienheureux Buddha, celui qui résout tous les doutes : « C'est une chose merveilleuse, ô vénérable, que Bhagavat sache si bien célébrer l'obéissance due aux père et mère ! »

Bhagavat dit : « Qu'y a-t-il de merveilleux si, aujourd'hui,

[1] Tout ce discours en prose a été traduit par Burnouf dans son *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* (p. 118-119), et reproduit par M. Barthélemy Saint-Hilaire dans le *Bouddha et sa religion* (p. 92).

[2] *Pûrvâcâryau*, c'est-à-dire, apparemment, antérieurs et partant supérieurs aux précepteurs proprement dits.

[3] Voir le texte ci-dessous, pages 391-392.

[4] A la place de ce *sûtra*, il y a dans l'Avâdâna-kalpalatâ dix-sept vers sur le même sujet, mais tout à fait différents.

le Tathâgata, ayant mis de côté l'attachement (coupable), ayant mis de côté la haine, ayant mis de côté le trouble, à jamais délivré de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort, du chagrin, de la lamentation, de la douleur, du tourment d'esprit, de la calamité, sachant tout, connaissant toutes les causes, sachant tout ce qu'il faut savoir, ayant obtenu l'empire sur lui-même, célèbre l'obéissance due aux père, mère et guru? C'est que, dans le temps passé, lorsque j'étais en proie à l'attachement, en proie à la haine, en proie au trouble, que je n'étais point encore délivré de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort, du chagrin, de la lamentation, de la douleur, du tourment d'esprit, de la calamité, pour avoir fait à ma mère une bien petite offense, j'ai subi de grandes douleurs. Écoutez (comment) cela (est arrivé), et fixez-le bien et profondément dans votre esprit. Je vais parler.

« Autrefois, Bhixus, dans les temps lointains du passé, il y avait dans la ville de Bénarès un grand marchand[1], riche, ayant de grands biens, une grande opulence, des possessions vastes et étendues, qui se distinguait par des richesses (dignes) de Vaiçravana, qui rivalisait de richesses avec Vaiçravana. Il épousa une femme de la même tribu que lui[2]. Il joue avec elle, il se livre au plaisir, il s'empresse autour d'elle; mais il a beau jouer, se livrer au plaisir, s'empresser, il ne lui naît pas d'enfants. Mettant sa joue dans sa main, il demeure pensif: « Ma maison, se dit-il, se distingue par de nombreuses « richesses; je n'ai ni fils, ni fille; après ma mort, on dira : il « n'y a point d'enfants, et tout mon bien sera à la disposition « du roi ».

« Quelqu'un lui avait donné ce conseil : s'il te naît un fils, il faudra lui donner un nom de fille[3]; par ce moyen, il aura une vie plus longue.

[1] Le Divya-avadâna l'appelle *Mindra* (faute évidente), et plus loin *Mitra*. L'Avadâna-kalpalatâ lui donne le nom de *Maitra*.

[2] Selon l'Avadâna-kalpalatâ, elle s'appelait *Vasundharâ*.

[3] Préparation pour l'explication du nom de Maitrakanyaka qui

« Lui donc, privé d'enfants, mais jaloux d'en avoir, adressa des prières à Çiva, à Varuṇa, à Kuvera, à Çakra, à Brahmâ et à toutes les autres divinités, sans exception, par exemple, aux divinités des jardins, aux divinités des bois, aux divinités des carrefours, aux divinités des places (trivia), aux divinités qui reçoivent le Bali, et même aux divinités nées en même temps (que lui), soumises à la même loi, constamment liées à lui : il les invoqua toutes.

« Or, il y a dans le monde une opinion répandue : c'est que, lorsque, par suite de prières, il naît des fils et des filles, et cela peut arriver même sans cette circonstance, de chacun il proviendra un millier de fils, comme d'un roi Cakravartin. Or, c'est par le concours de trois circonstances qu'il naît des fils et des filles. Quelles sont ces trois circonstances ? 1° Le père et la mère se rencontrent, attirés par le plaisir; 2° la mère devient féconde et a ses mois; 3° un Gandharba se présente. C'est par le concours de ces trois circonstances qu'il naît des fils et des filles. Lorsque (le père) est ainsi tout entier à la prière, et qu'un des êtres se détachant d'une des collections d'êtres descend dans le sein de sa dame, cinq conditions exceptionnelles se produisent dans quelques individus du sexe féminin qui ont le don de la pénétration. Quelles sont ces cinq conditions ? Elle connaît l'homme en proie à la passion : elle connaît l'homme exempt de passion ; elle connaît le temps ; elle connaît la menstruation ; elle connaît le fœtus entré en elle. En même temps qu'elle connaît le fœtus descendu dans son sein, elle sait distinguer si c'est un fils ou une fille ; si c'est un fils, il repose sur le côté droit ; si c'est une fille, il repose sur le côté gauche.

« Alors (le fait étant reconnu), enchantée, ravie, elle l'annonce à son maître : « Ton bonheur s'accroît, fils d'Arya. Me

viendra plus loin. Dans le passage correspondant du Divya-avadâna, le bon conseiller (Sâdhupurusa) dit : « S'il te survient un fils, fais-lui donner un nom de jeune fille dans tout ce pays pour sa félicité. » L'Avadâna-çataka emploie l'expression *dârikânâma*, le Divya-avadâna *kanyakâ-nâma* et l'Avadâna-kalpalatâ *kanyânâma*.

« voici enceinte; et comme le (fœtus) repose sur le côté droit, « ce sera sûrement un fils. » Lui aussi, ravi, enchanté, redresse la partie antérieure de son corps, étend les bras, et commence un discours de bénédiction : « Ce visage d'un fils, si long- « temps désiré, je le verrai donc! Qu'il se montre digne d'être « mon fils, que ce ne soit pas un enfant dégénéré; qu'il accom- « plisse tout ce qu'il faut faire pour moi, qu'il fasse les offrandes « aux Bhûtas (?), qu'il aille partout où il faut, que ma famille « dure longtemps, et que, après notre mort, soit qu'il se soit « écoulé peu de temps, soit qu'il s'en soit écoulé beaucoup, « ayant fait des dons et accompli des actions pures, il paye en « notre nom les honoraires du sacrifice, et s'applique ainsi à « poursuivre ce double but partout où l'occasion se présente! »

Sachant donc qu'elle était enceinte, il la porte sur la terrasse de sa demeure, l'y surveille et la garde avec soin. Dans la saison froide, il lui donne des préservatifs contre le froid; dans la saison chaude, des préservatifs contre le chaud; (il lui applique) des médicaments préparés, (lui fait servir) des aliments qui ne soient ni trop piquants, ni trop acides, ni trop salés, ni trop doux, ni d'une saveur trop forte, ni trop astringents. Ainsi nourrie avec des aliments sans saveur piquante, acide, salée, douce, forte, astringente, semblable à une Apsara qui, couverte d'ornements sur l'épaule et sur le corps, se promène dans le bois de Nandana, elle passait d'un lit sur un autre sans descendre jusqu'à terre, et l'on avait soin qu'aucun son désagréable n'arrivât à ses oreilles.

« Enfin, son fœtus étant venu à maturité parfaite, après huit ou neuf mois, elle accoucha [1]. Un fils naquit, beau, admirable, plein de charmes, blond, de la couleur de l'or, avec une tête semblable à un champignon, des bras pendants, un front large, des narines saillantes, des sourcils réunis, un nez élevé, doué (en un mot) de toutes les qualités extérieures de la beauté.

[1] Tout ce développement sur l'acquisition laborieuse et quasi mystérieuse d'un enfant revient plusieurs fois dans le recueil de l'Avadâna-çataka.

« A sa naissance, on célébra une grande fête de naissance, et l'on procéda à l'adoption d'un nom. « Quel sera le nom du « jeune garçon, messeigneurs ? » Les parents dirent : « Ce jeune « garçon est fils de Mitra et (d'une ?) jeune fille (Kanyâ). Ainsi, « messeigneurs, que Maitrakanyaka soit le nom du jeune « garçon [1]. »

« Le jeune Maitrakanyaka fut confié à huit nourrices, deux pour le tenir dans leurs bras, deux pour lui donner du lait, deux pour le laver, deux pour le faire jouer. Ces huit nourrices l'élèvent, le font grandir, en lui donnant du lait, du lait caillé, du beurre, du beurre clarifié, de l'extrait de beurre clarifié et d'autres aliments particuliers. Il crût promptement, comme un lotus dans un lac [2].

« Quant au père, il se rendit sur l'Océan et il y trouva la mort.

« Quand Maitrakanyaka fut devenu grand, il dit à sa mère : « Mère, du fruit de quel travail notre père vivait-il ? » Sa mère répondit : « Mon fils, ton père était marchand de l'intérieur [3]. » Elle s'était dit : si je lui avoue que c'était un marchand qui naviguait sur l'Océan, il pourrait bien, quelque jour, des-

[1] *Mitrasya putra : kanyâca;* explication peu satisfaisante du nom de Maitrakanyaka confirmée par les autres textes. Le tibétain traduit ce nom par *Mdza-vo-i* (Amici) *bu-mo* (filia) « fille de Mitra ». J'interprète « Qui a l'amitié (*maitra*) des jeunes filles (*kanyâ*) », ce qui est peu correct au point de vue des principes de la composition des mots, mais justifié par la suite du récit, et plus satisfaisant que l'étymologie de l'auteur indien.

[2] Ces détails sur l'éducation d'un enfant sont encore un des lieux communs de l'Avadâna-çataka; ils reviennent fréquemment. On peut en dire autant de tout ce début, à l'exception du *sûtra*, qui se rencontre dans ce récit seulement.

[3] *Okkarika.* Je n'ai pas trouvé ce mot. Le tibétain traduit : *yul ts'ong-pa* « marchand du pays », par opposition à « marchand maritime » *rgya mts'-oi ts'ong-pa* (sk. *samudravanij*), qui se présente plus bas. Le terme *okkarika* est reproduit dans le Divya-avadâna avec une orthographe variable et indécise, qui ne m'a fourni aucune clarté sur la vraie forme et le sens du mot.

cendre aussi sur l'Océan et y trouver la mort. C'est pour cela qu'elle fit de lui un marchand de l'intérieur. Le premier jour, il gagna quatre kârṣâpaṇa, il les mit entre les mains de sa mère, en lui disant : « Mère, avec cela, assiste les Çramaṇas, les Brahmanes, les malheureux et les mendiants. »

« Cependant quelqu'un lui dit : « Ton père tenait une boutique de parfums. » Et lui, quittant l'état de marchand de l'intérieur, il prit une boutique de parfumerie; il gagna huit kârṣâpaṇa, et les remit encore à sa mère.

« Quelqu'un lui dit alors : « Ton père était orfèvre (*hairaṇika*), » et lui, quittant sa boutique de parfumerie, en prit une d'orfèvrerie. Alors, dès le premier jour, il gagna seize kârṣâpaṇa, il les remit encore à sa mère; le deuxième jour, il gagna trente-deux kârṣâpaṇa, il les remit toujours à sa mère [1].

« Cependant les orfèvres devinrent jaloux, et comme ils connaissaient toutes les professions du pays, ils lui dirent : « Maitrakanyaka, pourquoi te livres-tu à une profession contraire à la loi? Ton père était un négociant maritime; qui « t'a engagé dans une profession inférieure? »

« Excité par les paroles des orfèvres, il vint trouver sa mère et lui dit : « Mère, voici ce que j'ai appris, notre père était un « négociant maritime : avoue-le. Moi aussi, je naviguerai sur « l'Océan. » La mère lui répondit : « C'est vrai, mon fils; mais « que (veux-tu), enfant? Tu es mon fils unique, ne m'abandonne pas pour aller sur l'Océan. » Mais lui, entraîné par

[1] Tout ce développement est donné dans l'Avadâna-kalpalatâ en un résumé laconique, dont voici la traduction : « le père ayant trouvé la mort dans une expédition maritime, la mère, n'ayant qu'un fils, veilla sur lui comme sur un trésor, elle lui cacha que les voyages aux îles étaient héréditaires dans sa famille; elle lui désigna un (petit) commerce (à exercer) dans son propre pays (svadaçâham?) et permettant de vivre modestement. Dans le principe, la vente lui rapporta au plus quatre karṣâpaṇa; puis, un autre jour, deux fois autant, ensuite quatre fois autant; enfin son gain fut quatre fois aussi grand (que le premier); il remit le tout à sa mère. »

des compagnons méchants que l'envie dominait, ne revient pas sur son dessein.

« Alors, sans tenir aucun compte des paroles de sa mère, il fit faire à son de cloche dans la ville de Bénarès la proclamation suivante : « Écoutez, respectables marchands qui habi-« tez la ville de Bénarès, le marchand Maitrakanyaka va partir « pour une expédition. Que ceux d'entre vous qui se sentent « la force (ou le désir) de venir à la mer avec le marchand « Maitrakanyaka, sans être tenus de payer aucuns droits de « douane, de fret ou de passage, apportent avec eux les mar-« chandises propres à un voyage maritime. »

« Là-dessus, après avoir accompli tous les actes de félicité, de bénédiction, de prospérité pour les voyages, il se dirigea vers l'Océan, entouré de cinq cents marchands, en y faisant porter les marchandises propres à une expédition maritime, des chars, des voitures, des seaux, des corbeilles, des chameaux, des bœufs, des ânes. Sa mère, le cœur troublé par l'affection, le visage inondé de larmes, embrassant ses pieds, lui disait : « Mon fils, ne m'abandonne pas pour descendre « sur l'Océan. » Mais elle avait beau le supplier par des paroles dont l'émotion arrêtait l'expression, sa résolution était prise, il frappa du pied sa mère à la tête; puis, suivi des marchands, il se mit en route, pendant que sa mère lui disait : « Mon fils, « puisse le fruit de cette action ne pas mûrir pour toi ! »

« Voyant successivement passer sous ses yeux les villages, les bourgades, les capitales royales, les villes, il arriva à la mer; pour cinq cents purâṇa, il obtint un transport, et, prenant un équipage quintuple, consistant en pompiers, rameurs, pêcheurs, vigie, pilotes, après trois proclamations, il s'avança sur l'Océan. Cependant Makara, de la race des poissons, apporta la calamité à l'embarcation, et Maitrakanyaka, s'attachant à une planche, atteignit la terre ferme.

« Alors, furetant sur la terre ferme et voyant, à peu de distance, une ville appelée Ramaṇaka, il se dirigea vers elle. Quand (il y arriva), quatre Apsaras en sortirent belles, admirables, pleines de charmes; elles lui dirent : « Viens, Mai-

« trakanyaka, sois le bienvenu; voici notre maison d'ali-
« ments, notre maison de breuvages, notre maison de vête-
« ments, notre maison de nuit, pleine de toutes sortes de
« pierreries, de lapis-lazuli, de conques, de cristal, de corail,
« d'or et d'argent : entre, nous nous livrerons au plaisir. »
Lui, goûta le plaisir avec elles, pendant plusieurs années, comme un homme qui a fait des actions pures, qui a pratiqué des vertus (en rapport avec ces jouissances). Elles l'empêchent de continuer son chemin vers le sud; mais lui, lorsqu'il se voit arrêté dans sa marche vers le sud, considérablement affligé, se met en marche.

« En marchant de nouveau vers le sud, il aperçoit la ville de Sadâmattam. Arrivé à la porte, il en voit sortir huit Apsaras, plus belles, plus admirables, plus charmantes (que les précédentes). Elles lui disent : « Viens, Maitrakanyaka, sois « le bienvenu. Viens, etc. » Elles l'empêchent de continuer son chemin vers le sud. Du moment où il en est empêché, il éprouve un profond chagrin et se met en marche.

« En continuant sa marche dans la direction du sud, il aperçoit une ville nommée Nandana. Arrivé à la porte, il en voit sortir seize Apsaras, plus belles, plus admirables, plus charmantes (que les précédentes). Elles lui disent : « Viens, « Maitrakanyaka, sois le bienvenu. Viens, etc... » Elles l'arrêtent ainsi dans son chemin vers le sud. Lui, quand il se voit arrêté dans son chemin vers le sud, se fatigue de ce séjour et repart.

« En avançant toujours dans la direction du midi, il aperçoit un palais appelé Brahmottara. Arrivé près de la porte, il en voit sortir trente-deux Apsaras, plus belles, plus admirables, plus charmantes (que les précédentes). Elles lui disent : « Viens, Maitrakanyaka, sois le bienvenu. Viens, etc. » Elles l'arrêtent dans son chemin vers le sud. Du moment où il se sent arrêté dans son chemin vers le sud, il se fatigue de ce séjour et se remet en marche.

« A mesure qu'il allait dans la direction du sud, son désir s'accroissait. Enfin, en avançant toujours, il aperçoit une ville

en fer, il y pénètre, et, à peine y est-il entré et la porte refermée sur lui, que, pénétrant plus avant, il voit un homme de grandes dimensions, sur la tête duquel repose une roue en fer, rougie au feu, brillante, semblable à une flamme. Le pus et le sang qui dégouttent de la tête de cet homme forment sa nourriture.

« Maitrakanyaka questionna cet homme. « Eh! homme, lui « dit-il, qui es-tu ? » Il répondit : « Je suis un homme qui a « offensé sa mère. » A peine eut-il prononcé ces paroles, que l'action de Maitrakanyaka se dressa devant lui : moi aussi, se dit-il, j'ai offensé ma mère; c'est par cette action que j'ai été entraîné jusqu'ici.

« A ce moment, dans cette ville, une voix sortie des airs se fit entendre : Que ceux qui sont liés soient délivrés; que ceux qui sont libres soient liés. A peine ces paroles furent-elles prononcées, que le disque disparut de dessus la tête de cet homme et parut sur la tête de Maitrakanyaka.

« Alors cet homme ayant vu que c'était Maitrakanyaka qui mettait fin à ses douleurs, lui dit :

Après avoir passé par Ramaṇaka,
Par Sadâmatta et Nandana,
Et par le palais de Brahmottara,
Comment es-tu venu ici?

« Maitrakanyaka dit :

Après avoir passé par Ramaṇaka,
Par Sadâmatta et Nandana,
Et par le palais de Brahmottara,
Je suis venu ici par curiosité.

Car le Karma nous entraîne bien loin,
Le Karma fait sentir son action de loin,
Le Karma entraîne irrésistiblement au moment où l'acte mûrit,
C'est parce que l'acte a mûri que cette roue se meut sur ma tête,
Cette roue rougie au feu, enflammée, l'obstacle de ma vie.

« L'homme dit :

Animé d'une pensée coupable, tu as maltraité ta mère,
Tu l'as frappée du pied à la tête; et voilà le fruit de ton action.

« Maitrakanyaka dit :

Combien d'années posera-t-il sur ma tête,
Ce disque brûlant, enflammé, obstacle[1] de ma vie?

« L'homme dit :

Pendant soixante mille et soixante fois cent ans,
Ce disque brûlant sera sur ta tête.

« Maitrakanyaka dit :

Ô homme, quelque autre viendra-t-il ici?

« L'homme dit :

Celui qui aura commis une action semblable (viendra après toi).

« Alors Maitrakanyaka, vaincu par la douleur, faisant naître en lui-même la compassion envers les êtres, dit à l'homme : « Ô homme, je désire porter cette roue sur ma tête à cause « de tous les êtres! Que nul autre, auteur d'un acte pareil, « ne vienne ici. » À peine ces paroles furent-elles prononcées, que la roue, s'élevant au-dessus de la tête du Bodhisattva Maitrakanyaka, à la hauteur de sept arbres Tâla, resta suspendue en l'air, et lui, étant mort, renaquit dans le séjour des dieux du Tuṣita. »

Bhagavat dit : « Que pensez-vous, Bhixus? Celui qui, en ce temps-là, à cette époque-là, fut Maitrakanyaka, c'était moi. Parce que j'avais déposé les kârṣâpaṇa entre les mains de ma mère et que je les lui avais remis, par la maturité de cet acte,

[1] *Uparodhaka*, traduit en tibétain par *g cod-pa* « qui coupe. »

j'ai goûté le bien-être dans quatre grandes villes; parce que j'avais fait subir à ma mère ce mauvais traitement, j'ai, par la maturité de cet acte, enduré de si grandes souffrances.

« En conséquence, Bhixus, voici ce qu'il vous faut apprendre, c'est ceci : nous respecterons nos père et mère, et nous ne leur ferons pas d'injures; ainsi, nous n'aurons pas les torts de Maitrakanyaka, homme vulgaire [1], et nous aurons la multitude des avantages de ce même (être) devenu fils de dieu. Voilà, Bhixus, ce que vous devez apprendre. Pourquoi cela? C'est que, Bhixus, un père et une mère se donnent du tourment pour leur fils; ils le font boire, le font manger, lui donnent du lait, lui font connaître les richesses du Jambudvîpa [2]. Si un fils prenait sa mère dans un bras et son père dans l'autre, et qu'il les portât pendant cent ans, ou que, sur cette grande terre, en faisant les plus grands efforts, il les établît dans la majesté et le pouvoir suprême sur la province du sud (le Dekkhan), où abondent les perles, les lapis-lazuli, les conques, l'or, l'argent, l'émeraude, le corail, le galva, s'il leur apportait, en un mot, tout ce qu'un fils peut apporter de bienfaits et de soulagements à son père et à sa mère, il ne ferait pas plus pour eux que celui qui, ayant un père et une mère incrédules, les amène à la foi, les y convertit, les y introduit, les y établit solidement; qui, ayant des parents peu moraux, ou envieux, ou doués de peu de connaissance, les amène à la moralité, à la libéralité, à la générosité, à la perfection de la connaissance, les y convertit, les y introduit, les y établit solidement; oui, celui-là fait pour son père et sa mère autant que celui qui leur apporte le plus de bienfaits et de soulagements. »

Ainsi parla Bhagavat; les Bhixus, ravis, louèrent le discours de Bhagavat.

[1] *Pṛthagjana* « simple particulier », terme opposé d'ordinaire à *ârya*, mais qui l'est ici à « fils de dieu » (*Deva-putra*).

[2] Phrase citée par M. Barthélemy Saint-Hilaire (*Le Bouddha et sa religion*, p. 92-93).

§ 2. Textes népalais analogues.

Tel est le récit de l'Avadâna-çataka; nous n'en rapprocherons pas minutieusement et partie par partie les deux récits parallèles, qui ne s'en écartent par rien d'essentiel; quelques observations ou exemples suffisent pour faire apprécier la différence.

Pour qu'on se rende compte immédiatement de celle qui existe entre notre récit et celui du Divya-avadâna, je traduis de celui-ci le passage suivant :

Maitrakanyaka le Bodhisattva... décidé à descendre sur la mer, vint trouver sa mère et lui dit : « Mère, notre père était certes un négociant autrefois; donne-moi la permission de descendre sur l'Océan. » Elle, qui avait déjà vu l'espoir de sa vie disparu par la mort de son mari, eut le cœur encore plus violemment déchiré par l'épée du chagrin de cette séparation d'avec son fils, (séparation) terrible et imprévue. Elle dit à son fils : « Enfant, qui t'a dit cela ? C'est un ennemi qui n'a pas sujet de l'être. Qui en veut à ta vie ? Qui se joue de toi ? Je t'ai obtenu du destin, je ne sais comment; tu es aujourd'hui mon œil unique. Mon fils! tu es entraîné maintenant par la mort, sœur du Kleça; et cependant le dard de ma douleur pénètre toujours, il me tue, et le chagrin me déchire (?) Comment aurais-je un autre fils, après celui-ci, quand tu auras péri par (la suggestion d') amis pétris de malice, dont l'esprit ne se laisse ébranler par des douleurs, des calamités, des amertumes d'aucun genre, qui perdent la vie, les malheureux, en saisissant les jouissances ? Ceux-là abandonnent leurs parents et alliés éplorés dont les joues sont humectées, inondées par les larmes qui tombent de leurs yeux, et ils vont à la mort, à la ruine, dans la demeure de Makara. Et moi qui suis sans ressources, qui ai besoin de protection, dont la vie

est liée à ta vie par une constante union [1], comment te résous-tu à m'abandonner, à ne plus me protéger ? Que ce discours ne (soit pas pris par toi) pour une parole inconsidérée de ma part. Quand on entre dans une situation où la vie court des dangers [2], il ne faut pas, parce que les marchands ont (parfois) des succès, compter sur un bonheur complet. Voilà, mon fils, ce que je considère. »

Lui, à cause d'elle, laissant tomber comme du gazon les douces fleurs du langage, parla d'une façon qui reposait sur toute autre chose que l'arrogance, lui répondit à peu près sur le même ton, avec sérénité....

Il me semble inutile de poursuivre; on voit que le Divya-avadâna développe longuement des discours résumés ou indiqués dans l'Avadâna-çataka; et si je reproduisais la description du naufrage, ce que voit Maitrakanyaka avant d'arriver aux villes fortunées, ses conversations avec les Apsaras, son entrée dans la ville de fer où il doit franchir successivement trois enceintes, ses conversations avec l'homme dont il prend la place, je serais entraîné fort loin. On peut juger, par l'exemple que j'ai donné, du ton de ce récit; et encore ai-je pris un des passages où le style est le moins luxuriant.

L'Avadâna-kalpalatâ a un caractère bien différent; voici le début du récit qui s'y trouve :

A Bénarès, autrefois, il y eut un maître de maison nommé Maitra.

Son épouse, nommée Vasundharâ, lui était très-chère.

[1] *Âsekanibandha*, je lis *âseva*...

[2] *Svaprâṇasaṃdahakarím avasthâṃ praviçya*; naturellement, il faut lire : *sandeha*.

A peine nés, les fils de cette (femme) allaient dans les cinq (éléments).

Enfin, dans la dernière période, un fils fortuné naquit.

De crainte qu'il ne mourût, son père lui donna le nom de Kanyâ (ou un nom de fille, *kanyânâma*).

De là vient que cet enfant est célèbre sous le nom de Maitrakanyaka.

L'épisode de la séparation de la mère et du fils est présenté ainsi :

Ayant entendu dire que le voyage aux îles était propre à sa famille, il devint plein de zèle ;

Il entreprit un voyage sur l'Océan, et fit tous ses préparatifs.

Sa mère veut le retenir ; mais il ne renonce pas à son dessein.

Puis il donne un coup de pied à sa mère, tremblante de chagrin,

Comme s'il eut rejeté un ornement usé, et partit.

On voit que le Divya-avadâna délaye et que l'Avadâna-kalpalatâ resserre ; on peut considérer le récit de l'Avadâna-çataka comme une matière dont le narrateur du Divya-avadâna se serait servi pour faire une amplification, celui de l'Avadâna-kalpalatâ pour en faire un résumé. Je n'insiste pas sur ce point et je passe au récit du Dvâviṃçati-avadâna, qui présente avec notre texte une certaine analogie.

A dire vrai, aucun récit de ce recueil n'est la reproduction du Maitrakanyaka-avadâna ; mais il en renferme deux dans chacun desquels on retrouve un des épisodes de notre texte, celui d'un fils de négo-

ciant qui essaye différents métiers avant d'adopter la profession héréditaire dans sa famille, et celui d'un voyage aventureux dans la région des supplices infernaux. Nous négligeons le premier, mais le deuxième ne semble pas pouvoir être passé sous silence, car il complète, dans la partie qui leur est commune, le récit de l'Avadâna-çataka. En voici un résumé succinct : Dharmakalpa, roi des régions méridionales, a un fils auquel on donne le nom de Dhâtusteja «clarté des éléments» à cause des prodiges qui accompagnent sa naissance. Devenu grand, le prince, dans l'appareil de sa puissance, visite ses futurs États. Partout on lui fait fête : dans une de ces réjouissances, il prend part à une course de chevaux; mais emporté par son ardeur, il dépasse de bien loin ses rivaux et arrive dans des régions inconnues. Une fois lancé, il va toujours devant lui, dans la direction du sud, et, après avoir fait les plus ravissantes rencontres, est témoin des plus terrifiants spectacles. Reconnaissant qu'il est dans l'autre monde, il rebrousse chemin et finit par retourner dans son pays. On le croyait mort, et, en visitant sa capitale, il voit les monuments élevés à sa mémoire. Il quitte alors son pays, se met à errer et arrive dans le Magadha. Là, voyant passer une foule de gens, il apprend qu'ils vont voir le Buddha, il se joint à eux, écoute la prédication de cet inconnu, est converti, et devient Arhat.

Telle est l'histoire de Dhâtusteja; nous en détachons les pérégrinations qui furent le résultat immé-

diat de la course de chevaux dans laquelle il s'était égaré :

Le roi, ne sachant par quel chemin retourner, ne connaissant pas les régions, se laissa aller à son impulsion propre et se rendit dans des terres plus éloignées. Puis le roi vit, non loin de là, la ville de Ramaṇaka, il y entra. Alors quatre Apsaras sortirent, belles, admirables, charmantes; elles disent : « Viens, Dhâtusteja, sois le bienvenu; voici notre maison pour manger, notre maison pour boire, notre maison pour s'habiller, notre maison pour se coucher et s'asseoir, pleine de perles, de gemmes, de diamants, de lapis-lazuli, de conques, de pierreries, de corail, d'or et d'argent de toutes sortes! Viens, nous nous livrerons au plaisir! » — « Oui, » répondit-il, et il se livra au plaisir avec elles pendant plusieurs années. Or, l'être qui a de tels bonheurs ne les obtient que parce qu'il s'est acquis tels mérites. Les (Apsaras) l'empêchent de suivre le chemin du sud; mais plus on l'empêche de suivre ce chemin, plus fort et plus vivement il ressent le désir de partir.

Enfin, il se remet en route pour le midi, et aperçoit la ville de Sadâvvatam[1]. Au moment où il se trouve à la porte, il en sort huit Apsaras, plus belles, plus admirables, plus charmantes (que les précédentes). Elles disent : « Viens, Dhâtusteja, etc. » (comme ci-dessus).

Enfin, il se remet en marche pour le sud, et voit la ville de Nandana. Quand il est à la porte, il en sort seize Apsaras, plus belles, plus admirables, plus ravissantes (que les précédentes). Elles lui disent : « Viens, Dhâtusteja, etc. » (comme ci-dessus).

Enfin, il se remet en marche pour le sud, et voit un palais appelé Brahmottara. Quand il est à la porte, il en sort trente-deux Apsaras, plus belles, plus admirables, plus charmantes (que les précédentes). Elles lui disent : « Viens, Dhâ-

[1] Dans l'Avadâna-çataka ce nom est écrit *Sadâmattam.*

tusteja, etc. » (comme ci-dessus). Elles l'empêchent de suivre le chemin du sud; mais lui, plus on lui ferme le chemin du sud, plus il a un violent désir de s'en aller; il suit donc le chemin du sud.

Il suivait son chemin, en reprenant la direction du sud, lorsqu'il aperçoit une grande plaine de sable brûlant; il arrive bientôt sur les bords, il voit les sables, enflammés par une source de feu. A cette vue, son esprit fut en grande détresse. Il se dit : Comment passer, où aller ? Oh ! — Dans cette situation, une créature Ugra [1] vient à lui, on la reconnaît à ses ongles destructeurs (?), à sa face de bœuf (?). La créature, étant venue à lui, lui dit : « Mon garçon, qu'on monte sur mon dos; car comment franchir cette plaine de sable ? Si l'on dédaigne (le moyen) que j'offre, ton pied aux articulations délicates sera déchiré par la piqûre des dards brûlants. Eh bien ! puisque tes pieds seraient écorchés, qu'on monte donc à l'instant sur mon dos, je conduirai à l'autre bord. » Lui, donc, monta et fut transporté en toute hâte. A l'instant même, il atteignit l'autre bord, et la créature disparut.

Il continue par le chemin du sud et regarde : un (homme) brûle et est consumé par les flammes [2]. « Par suite de quel acte ? » dit-il. — « J'ai brûlé par le feu une forêt et ses habitants (?), c'est par suite de cette action », répondit (le patient).

Il regarde encore; des corbeaux et des vautours mangent continuellement la chair [3] (d'un patient). Il dit : « Qui est celui-ci, et à cause de quel acte souffre-t-il ? » — « J'ai trahi la confiance, répondit-on, c'est par suite de cet acte que je souffre. »

Un autre mange une colonne de fer enflammée, reposant

[1] *Ugra-jantu* « une créature terrible »; mais *Ugra*, qui est le nom d'une classe indienne hors caste, doit désigner ici un être d'une espèce déterminée; c'est un monstre particulier, un « ogre ».

[2] *Jvalanena saṁtarpate*, qu'il faut lire *saṁtapyate*.

[3] Il y a dans le texte *âraṭana*, qui doit désigner une partie du corps, je ne sais laquelle.

sur sa bouche. « Qui est celui-là ? » dit-il. — « C'est pour avoir enlevé des effets à ceux de la confrérie ; c'est à cause de cette action-là », répondit-on.

Il en voit un autre qui marche, les pieds cruellement déchirés, sur le tranchant d'un rasoir plus chaud qu'un fer (rougi au) feu. L'ayant vu, il dit : ...(lacune)[1].

Deux femmes, aux cheveux épars, se mordent les genoux, se tiennent les yeux hagards. « Qui sont ces femmes, dit-il, et par suite de quel acte sont-elles ici ? » Elles dirent : « C'est pour être dépourvues des vertus qui font qu'on donne de la nourriture. Voilà douze ans passés sans nourriture. »

Il va encore plus loin ; il voit un malheureux dont le doigt était déchiré par le bec d'un Garuḍa et attaché avec des (liens à) épines de fer. « Qui est celui-ci ? » dit-il. — « Un homme attaché à l'habitude d'aller vers les femmes d'autrui, » répondit (l'autre).

Il se remet en marche par le chemin du sud, il voit une (femme) adultère, dont les deux pieds étaient liés et retenus par une corde qui se rattachait avec les cheveux de l'adultère ; cette femme était appuyée contre un arbre, et des chiens qui avaient des dents de fer lui mangent les fesses avec gloutonnerie. A cette vue, il dit : « En vertu de quelle règle cela se fait-il ? » Elle répondit : « C'est pour avoir dédaigné mon seigneur, et m'être livrée au plaisir avec d'autres hommes. »

Il reprend sa route dans la direction du sud ; il voit un homme qui erre avec un disque de fer en guise de couronne ; le sang et le pus lui coulent de la tête. A cette vue, le (voyageur) dit : « Celui-là, en vertu de quelle règle subit-il une douleur (si) difficile à supporter ? » Le (patient) lui répondit : « C'est pour une offense faite à une mère que cette douleur, cette forte douleur existe. »

Il reprend son chemin dans la direction du sud ; il voit une personne au grand corps, aux grands besoins, dont le ventre

[1] Il n'y a pas de solution de continuité dans le ms. ; mais il y a une lacune manifeste : le copiste aura omis une ligne.

était semblable à une montagne d'une grande élévation, les membres cachés sous ses poils et ses cheveux, la bouche semblable au trou d'une aiguille. A sa vue, il dit : « Qui est celui-ci, d'un aspect (si) affreux et terrible ? » Le (patient) répondit : « Chaque fois que je fais un don, je le mesure parcimonieusement; c'est pour avoir empêché le don, c'est pour l'égoïsme dans le don (que je suis puni). »

Il reprend sa marche dans la direction du sud, et voit un (patient) sur la tête duquel pleuvent des parcelles de feu, tourmenté par une grande soif. A sa vue, il dit : « Oh! cette règle, par suite de quelle action existe-t-elle ? » Le (patient) répondit : « A quiconque est tourmenté par la soif et vient pour boire de l'eau, je n'en donne pas; et, si l'on revient à la charge, je prends de la terre pour l'y mêler, et j'écarte ainsi le solliciteur en troublant l'eau. Voilà la cause de cette douleur. »

Alors Dhâtusteja se dit : « Mais c'est l'autre monde ! la chose est certaine. » Et, se détournant du chemin du sud, il retourna dans son royaume.

Ce récit nous donne des indications sur la situation d'un des enfers chauds du bouddhisme. Il était situé au sud et dans un lieu qui, du reste, n'est pour ainsi dire pas en dehors du monde des mortels; car on y arrive sans quitter le sol. Maitrakanyaka et Dhâtusteja visitent ces lieux en voyageant. Le voyage de Maitrakanyaka pouvait laisser des doutes, on ne savait trop où il était; celui de Dhâtusteja, non moins extraordinaire, est cependant moins ambigu; à la variété des supplices qu'il rencontre, le lecteur reconnaît le lieu où les méchants subissent la peine des crimes de leur vie; lui-même finit par s'en apercevoir. Nous verrons dans les récits pâlis

que le lieu où se rend le héros du récit est bien l'un des enfers et qu'on en donne même le nom.

Nous n'avons pas à examiner ici si les enfers chauds ou l'un d'entre eux sont toujours placés par les bouddhistes au lieu où nos textes mettent celui dont on vient de voir la description, je veux dire sur la surface de notre terre, au midi; j'inclinerais à penser que la donnée fournie à cet égard par nos textes, tant singhalais que népalais, leur appartient en propre. Mais une telle question ne pourrait être tranchée que par la comparaison d'un grand nombre de textes relatifs aux régions infernales. Nous n'avons pas à insister sur un point qui est après tout secondaire dans notre étude, et nous abordons l'examen du récit qui nous fait connaître les aventures de Maitrakanyaka.

§ 3. Étude du Maitrakanyaka-avadâna.

Le Maitrakanyaka de l'Avadâna-çataka se compose d'un sûtra et d'un jâtaka, le deuxième raconté à l'occasion du premier. C'est un cas qui se rencontre rarement, mais quelquefois, dans le recueil pâli; il nous fournit sept exemples de cette association. Nous n'avons donc pas ici une chose insolite. Il est vrai que le Mittavindaka pâli n'est point un de ces sept exemples, et que, par conséquent, sur ce point comme sur bien d'autres, il se sépare entièrement de la rédaction népâlaise. On pourrait donc soutenir que le sûtra doit avoir été ajouté après coup; et je

serais disposé à le croire sans en être certain. Cependant, si le sûtra, qui peut fort bien se retrouver ailleurs et être répété plusieurs fois, n'était pas primitivement uni au Jâtaka, s'il a été ajouté postérieurement, nous devons constater que cette adjonction n'a rien que de légitime; elle était, pour ainsi dire, commandée. On peut dire qu'elle est justifiée doublement, et par la nature du sujet, puisqu'un tel sûtra est pour un pareil jâtaka un excellent préambule, et par l'usage, puisque l'association d'un jâtaka et d'un sûtra est confirmée par les procédés de la littérature du Sud. Nous n'avons donc aucune raison de conserver la moindre défiance envers le sûtra, qui d'ailleurs, faisant partie de notre texte, réclame notre attention. C'est par lui que nous allons commencer; nous examinerons ensuite le jâtaka.

A. *Le sûtra.*

Ce sûtra, qui ouvre notre Avadâna, est doublé d'une instruction différente, mais analogue, qui forme la conclusion de ce même Avadâna. Tout récit de ce genre, véritable apologue, se termine par une instruction ou exhortation morale, généralement courte, quelquefois assez développée, et qui, dans certains cas, est un véritable sûtra. Dans le Maitrakanyaka-avadâna, il y a profusion, instruction morale au début, instruction morale à la fin : mais la nature du sujet le requérait sans doute; elle explique du moins ce luxe de sermons. De ces deux

instructions, la première seule est qualifiée de sûtra. La dernière peut être considérée comme ayant le même caractère, quoique le texte ne lui en donne pas la dénomination; elle est toute en prose, tandis que la première, le sûtra proprement dit, est mélangée de prose et de vers, revêtant ainsi une forme très-connue, très-fréquente au Nord comme au Sud, et sur laquelle nous n'insisterons pas, ayant déjà eu l'occasion d'en parler et ne pouvant nous appesantir sur les détails.

Burnouf a cité le discours en prose du sûtra initial, pour montrer comment le bouddhisme subordonne à la morale le dogme brahmanique; M. Barthélemy Saint-Hilaire l'a reproduit à son tour pour faire voir l'expression du devoir filial dans le bouddhisme; il a reproduit en même temps une phrase de l'instruction finale (qu'il dit provenir d'une autre légende, et qui peut fort bien se retrouver ailleurs, mais qui bien certainement fait partie du Maitrakanyaka).

Il nous est impossible de traiter ici dans toute son étendue le sujet abordé par les deux savants dont nous venons de citer les noms; nous aurions à apporter une masse de textes trop considérable, sans échapper au chagrin de demeurer incomplet. Nous nous bornerons à en offrir au lecteur un seul, qui a le triple avantage d'être très-court, d'appartenir à la recension du Sud, et surtout d'avoir une stance pâlie presque identique à une de celles du sûtra sanscrit. C'est un sûtra de la première partie du Sanyutta-ni-

kâya, le Sagâtha dont tous les textes renferment au moins une stance.

Il fait partie de la section intitulée *Brâhmana-sanyuttam* (groupe de sûtras sur les Brâhmanes); c'est le neuvième texte du deuxième chapitre qui a pour titre Upâsaka; il porte lui-même celui de Mâtuposaka.

Mâtuposaka-sutta.

Bhagavat résidait à Çrâvastî, etc. A ce moment-là, un Brâhmane qui nourrissait sa mère[1] se rendit au lieu où était Bhagavat. Quand il y fut arrivé, il échangea avec Bhagavat des paroles de félicitations et de congratulations, puis s'assit à peu de distance. Une fois assis à peu de distance, le Brâhmane qui nourrissait sa mère dit à Bhagavat : « Pour moi, ô Gotama, je vais à la quête des aumônes, selon la loi. Après être allé, selon la loi, à la quête des aumônes, je nourris mon père et ma mère. Certes, ô Gotama, en agissant ainsi, je fais ce que je dois. »

— « Oui, certes, Brâhmane, en agissant ainsi, tu as fait ce que tu devais. Brâhmane, celui qui va à la quête des aumônes, selon la loi, et qui, après être allé à la quête des aumônes, selon la loi, nourrit son père et sa mère, celui-là produit beaucoup de mérites :

L'homme qui nourrit, selon la loi,
Sa mère ou son père,
Cet homme-là, à cause de ses procédés
Envers ses père et mère, les sages
Le louent ici-bas;
Après sa mort, il est heureux dans le Svarga.

[1] *Mátuposako brahmano.* — *Mátuposako* est peut-être un nom propre. Dans ce cas, il devrait régulièrement y avoir : *Mâtuposako-náma.* Je considère ce mot comme un simple qualificatif, sans être bien sûr d'avoir raison.

A ces mots, le Brâhmane qui nourrissait sa mère parla ainsi à Bhagavat : « C'est admirable, ô Gotama, c'est admirable[1], etc. Que le vénérable Gotama me reçoive comme Upâsaka, aujourd'hui que je suis doué de vie, entré dans le refuge. »

Ce sûtra est des plus simples; il raconte très-brièvement la demi-conversion d'un brâhmane qui remplissait ses devoirs de fils et devient Upâsaka. Je rappellerai à propos de l'expression *Mâtuposaka* que le Jâtaka 417 est raconté au sujet d'un Mâtuposaka-upâsaka qui pourrait à la rigueur être le héros de notre sûtra; il y a de plus un Jâtaka, le 455, raconté au sujet d'un Mâtuposakathera et huit qui sont racontés au sujet d'un (ou de plusieurs) Mâtuposaka-bhikkhu. Je signale ces textes pour montrer le développement que cette étude serait appelée à prendre si l'on essayait d'être complet. Je reviens à notre sûtra.

Tout court et simple qu'il est, il suggère bien des réflexions. Que pense le lecteur de la *vertu* de ce fils dévoué qui nourrit ses parents, mais par la mendicité, non par le travail? Le travail n'est pas un devoir bouddhique; et c'est à mes yeux la condamnation du bouddhisme et de toutes les institutions religieuses animées du même esprit que cet anathème indirect porté contre le travail, cette préférence accordée à la fainéantise et à la mendicité. Mais il se trouve que le mendiant vertueux de notre texte n'était

[1] La phrase est abrégée dans le ms. lui-même. Elle revient des centaines de fois dans les textes.

pas bouddhiste, il était brâhmane. Était-ce donc en vertu des principes du brahmanisme qu'il pratiquait la mendicité? Nous ne pouvons traiter ici la question des rapports du brahmanisme et du bouddhisme à cet égard. Le brahmanisme préconisait la mendicité dans certains cas; et sur ce point, comme sur d'autres, le bouddhisme n'a fait qu'exagérer, généraliser les principes ou les pratiques de la religion régnante. Quoi qu'il en soit, le brâhmane de notre sùtra était parfaitement préparé pour devenir un vrai bouddhiste mendiant, un Bhixu; cependant il ne le devient pas, il reste Upâsaka. C'était s'arrêter en chemin; l'on en peut conclure que sa conversion était bien superficielle, et de fait qu'est-ce qui l'amène au Buddha? Une simple approbation de sa conduite, une sentence qui aurait pu se trouver aussi bien sur les lèvres d'un docteur brahmanique. Car le bouddhisme n'a pas renchéri sur le brahmanisme en ce qui touche l'observation des devoirs de la famille, et sa tendance est certainement d'en rompre bien plus que d'en resserrer les liens. Bref, la conversion racontée dans notre sûtra prête à des difficultés et à des objections, malgré la clarté parfaite du texte[1].

Comparé au sûtra du Maitrakanyaka, notre sùtra pâli présente un caractère bien différent; le sûtra

[1] On peut croire que le brâhmane avait voulu éprouver le Buddha, qu'il s'attendait à un blâme, et que l'approbation donnée par le Buddha à sa conduite, renversant toutes ses idées, le gagne soudain à la cause de celui qu'il regardait sans doute comme un fauteur d'immoralité.

sanscrit est un sermon du maître à ses disciples; le sûtra pâli est une conversation entre le Buddha et un adversaire qui se rend. Malgré la diversité des situations, il y a dans les deux textes, relatifs, il est vrai, au même sujet, une phrase à peu près identique. C'est cette coïncidence qui mérite surtout notre attention. Les idées exprimées dans cette phrase commune ne se distinguent pas par l'originalité et la nouveauté. Si les enseignements du Buddha se réduisaient à cela, on ne comprendrait pas qu'il eût pour si peu tenté une révolution religieuse et sociale. Mais nous n'insisterons pas sur ce point. Le lecteur a vu la traduction de ces deux passages; nous donnons ici parallèlement les deux textes, reproduisant intégralement le sanscrit qui est plus développé :

SANSCRIT.	PÂLI.
Brahmâhi mâtâpitarau	
Pûrvâcâryau tathaivaca ‖	
Ahavanîyau putrasyâ-	
gnisyâ devatâni vâ [1] ‖ ‖	
Tasmâd etau namasyete [2]	Yo mâtaram̃ pitaram̃ vâ
Satkuryâccaiva paṇḍita : ‖	Macco dhammena poseti ‖
Udvarttanena sthânena	
pâdânâm̃ dhâvanena ca ‖	
Athavâ annapânena	
Vastraçayyâsanena ca ‖ ‖	

[1] Je reproduis fidèlement ce ms., évidemment incorrect; il faut séparer *putrasya* de *agni*, et lire sans doute : *putrasya agniçca*. Il y a dans ce texte bien d'autres fautes : *maṇḍita* pour *paṇḍita*, *atharâ* pour *athavâ*. Je crois pouvoir me dispenser de les signaler.

[2] Il faudrait lire, ce me semble, *namasyeta* (pour *namasyet*).

SANSCRIT.	PÂLI.
Tayâ sa paricar[ya]yâ	Tâya naṁ paricariyâya
Mâtapitṛiṣu paṇḍita : ‖	Mâtâpitûsu paṇḍitâ ‖
Iha cânindito bhavati	idheva naṁ pasaṁsanti ‖
pretya svarge pramodate ‖ ‖	pecca sagge pamodati ‖ ‖

Je ne rechercherai pas pourquoi le sanscrit est plus développé. Je veux seulement examiner (pour toucher à un problème qui a été soulevé) si les padas sanscrits doivent être considérés comme une simple *traduction* des padas pâlis correspondants. Traduction! évidemment non; ou il faudrait dire *traduction corrigée.* Car, malgré l'état peu satisfaisant en général du texte sanscrit, la partie de ce texte qui nous occupe est plus régulière, mieux construite que la stance pâlie qui est incohérente, disloquée, et dont la répétition de *naṁ* trahit l'embarras. Peut-être est-ce une preuve d'antiquité, et je ne combattrais pas ceux qui voudraient voir dans la stance pâlie une forme plus primitive. Mais je ne pense pas qu'il y ait lieu d'en inférer que la stance sanscrite procède d'elle. Je vois ici une sentence qui devait être très-connue, très-populaire, souvent citée avec de légers changements nécessités par les circonstances diverses auxquelles on l'appliquait. De là un embarras dans la construction de la phrase, des essais de correction et des variantes dont nos deux textes nous fournissent des exemples.

Passons maintenant à l'étude du Jâtaka.

B. *Jâtaka.*

Nous nous bornerons à signaler dans le Jâtaka du Maitrakanyaka les traits suivants :

1. L'absence de données bouddhiques dans la plus grande partie de ce récit. — La société qui y est dépeinte n'est point une société où le bouddhisme domine : le nom des Çramanas cités parmi les quatre ordres de mendiants auxquels Maitrakanyaka veut qu'on distribue son gain, est la seule allusion faite au bouddhisme, et encore est-il une preuve de la situation secondaire de cette religion. Ce n'est qu'à la fin du récit que le bouddhisme paraît: mais alors la scène n'est plus dans l'Inde. Bref, Maitrakanyaka n'est pas un bouddhiste.

2. La correspondance qui existe entre les bonnes actions de Maitrakanyaka et les récompenses qu'il reçoit, et l'expression mathématique qui lui est donnée. — Pour 4, 8, 16, 32 kârsâpaṇas donnés à sa mère, il obtient 4, 8, 16, 32 Apsaras. Il n'y a pas là une grande élévation morale, mais il y a un calcul exact.

3. L'importance donnée à la piété filiale. — 66,000 ans de supplices atroces pour un coup de pied donné à une mère d'une part, et de l'autre, plusieurs années de bonnes fortunes pour quelques sous donnés à des malheureux, font voir immédiatement la différence mise entre les deux actes. Malgré la bizarrerie des fictions, il y a ici un souffle moral

supérieur à celui qui inspirait les calculs si précis que nous avons signalés tout à l'heure.

4. L'honnêteté de Maitrakanyaka. — Il est vrai qu'il s'oublie jusqu'à désobéir à sa mère et même à la maltraiter, ce dont il est bien puni. Mais quel est son unique désir? Se conformer à la loi, vivre du même métier que son père. Sa mère, au contraire, veut le détourner du bien et le pousser au mal. C'est par conscience, par amour du devoir, qu'il lui résiste, lui désobéit, lève le pied contre elle. Notre texte semble donc mettre l'observation de la loi sociale au-dessous du respect qu'un fils doit à sa mère. Faudrait-il voir là une protestation indirecte, très-voilée, contre le régime des castes? Nous ne le pensons pas. Mais peut-être serait-on autorisé à y découvrir la trace des contestations qui divisaient les bouddhistes et les brâhmanes. On pourrait supposer que, entre autres questions, ils agitaient celle-ci. Lequel des deux est le plus coupable, désobéir à sa mère ou se soustraire à la loi de l'hérédité des professions? — Désobéir à sa mère, semblent dire les bouddhistes dans notre texte; — ne pas exercer le métier de son père, répondaient sans doute les brâhmanes. — Je m'empresse de reconnaître que rien, dans la forme du récit sanscrit, ne donne l'idée de l'existence d'une semblable polémique; mais on peut l'en inférer des données de ce récit. Toutefois, il faut remarquer une chose, ce n'est pas tant pour sa desobéissance que Maitrakanyaka est puni que pour son acte de violence. Il semblerait donc qu'il y a lieu de faire une distinc-

tion. Le coup de pied est impardonnable; mais la désobéissance justifiée par la loi du pays est légitime. Il est cependant difficile de nier que l'un est la conséquence de l'autre, et que les deux choses se tiennent, que la désobéissance contenait en germe l'acte plus grave qui a suivi. Il n'y a pas d'excuse pour l'acte de violence, et de ce chef Maitrakanyaka est incontestablement coupable; mais sa résistance aux ordres de sa mère, qui l'a entraîné à cette violence, blâmable, si on envisage la question au point de vue d'un droit paternel absolu, est excusable, si l'on tient compte des lois et des usages sociaux. Le texte, qui ne s'explique pas sur cette distinction, semble se préoccuper surtout de l'acte violent, évidemment punissable. Mais il ressort de cela même que Maitrakanyaka est un honnête homme, qui a surtout l'amour du devoir. L'acte odieux qu'il commet contre sa mère dans un mouvement d'impatience résulte même de cet attachement à la loi; et, dans tous les cas, il ne supprime aucune des bonnes qualités de Maitrakanyaka, qualités mises en évidence par l'ensemble du récit.

5. La culpabilité du Bodhisattva. — On n'est plus surpris de l'honnêteté de Maitrakanyaka, quand on découvre en lui le futur Buddha; mais on s'étonne de le voir faillir. Nous sommes habitués à entendre célébrer les vertus et les belles actions du Buddha; on nous entretient fort peu de ses méfaits. Ici nous en avons un, atténué autant que possible, et par les circonstances du crime, et par les sentiments élevés

du coupable; mais enfin nous tenons le récit d'une mauvaise action de celui qui devait arriver un jour à la perfection. Comme nous aurons à revenir sur ce point très-important, il suffit ici de le constater.

6. Le dénoûment du drame. — Il faut avouer que le coupable se tire à bon marché de la terrible situation dans laquelle il s'est mis. En un instant, à peine a-t-il pu goûter toute l'horreur du supplice, qu'il est élevé sans transition au séjour de la félicité. Et ce changement n'est l'effet ni d'une compensation des crimes par les bonnes actions, ni même du repentir. Elle résulte uniquement, selon les déclarations du texte, de l'amour que le patient ressent pour tous les êtres. Ce malheureux demande à porter la peine des autres, après qu'il aura subi la sienne, et immédiatement, il se trouve délivré même de celle-ci. Voilà un changement de front un peu bien brusque. Mais n'insistons pas; nous aurons à revenir sur ces différents points. Il nous faut, avant d'épuiser la question, voir ce qu'ils deviennent dans la version pâlie.

Nous allons donc aborder cette partie de nos textes.

II.

TEXTES PÂLIS. MITTAVINDAKA.

---

§ 1. Les quatre Mittavindaka.

J'ai déjà expliqué que le *Mittavindaka-jâtaka* a quatre versions : une complète dans le Jâtaka 479,

trois autres abrégées dans les Jâtakas 82, 104, 369. S'il ne s'agissait que de faire connaître la version pâlie, il suffirait de donner le Jâtaka 479. Mais une question importante, celle de la compilation des Jâtakas, nous paraît requérir l'examen des autres textes, et comme ils sont très-courts, nous croyons pouvoir les donner sans trop d'inconvénient : nous suivrons l'ordre dans lequel le recueil pâli nous les présente. Il est vrai que ces abrégés sont par eux-mêmes fort énigmatiques; mais la connaissance du Maitrakanyaka-avadâna qu'on vient de lire éclaircit déjà bien des mystères. Aussi nous n'hésitons pas à présenter aux lecteurs les récits tronqués, ou, pour mieux dire, les fragments appelés 82ᵉ, 104ᵉ et 369ᵉ Jâtaka. Nous donnons la traduction des textes et des récits, mettant dans les notes la partie la plus importante du commentaire explicatif.

I. Jâtaka 82. Mittavindaka (Ekanipâta IX, 12)[1].

« Ayant dépassé Ramaṇaka, etc. » Ce Mittavindaka-jâtaka fut prononcé par le Maître, résidant à Jetavana, à propos d'un (Bhixu) à la parole dure. Le récit de ce Jâtaka remonte au temps du parfait et accompli Buddha Kâçyapa; il se verra (tout au long) au Dasa-Nipâta, dans le Mahâ-Mittavindaka-jâtaka[2].

[1] Le texte se trouve dans le *Jâtaka-atthavaṇṇanâ* de M. Fausböll, vol. I, p. 363.

[2] C'est le Jâtaka 479.

Le Bodhisattva prononça alors cette stance :

Après avoir dépassé Ramaṇaka,
Sadâmatta et Durâka [1],
Tu es assis sur une pierre [2]
Dont tu ne seras pas délivré tant que tu vivras [3].

Après avoir prononcé cette stance, le Bodhisattva regagna sa résidence, et Mittavindaka, ayant pris sur sa tête la roue-rasoir, subit de grandes douleurs ; puis, quand son action coupable fut expiée, il s'en alla.

Le Maître, après avoir développé cette instruction sur la loi, fit l'application du Jâtaka : « Le Mittavindaka d'alors, c'était le Bhixu à la parole dure ; le roi des dieux, c'était moi. »

2. Jâtaka 104. Mittavindaka (Ekanipâta XI, 4) [4].

« De quatre, tu es venu à huit, etc. » Ce Mittavindaka-jâtaka fut prononcé par le Maître, résidant à Jetavana, à propos d'un

[1] « *Ramaṇaka* était alors le nom de la *planche* ; *sadâmatta* le nom de l'*argent* ; *durâka* le nom de la *pierre précieuse*. Le sens est donc : « Ayant dépassé le palais en planches, le palais en argent, le palais en pierres précieuses. » (Com.) — Fausböll donne *Dûbhaka*, qui se retrouve dans notre ms., au Jâtaka 369 ; mais ici ce ms. nous fournit bien la leçon *Durâka*.

[2] « *Pâsâṇa* « pierre » est le nom de la roue-rasoir ; ce qu'on appelle roue-rasoir est en pierre (*pâsâṇa*) ou en pierrerie (*maṇi*). Or celle-ci est en pierre, et, par cette roue en pierre, il est fixe, il est rivé, il est accablé (*âsino abhinivitṭho ajjhotthato*). Puisqu'il est assis sur la pierre, on aurait dû dire *pâsâṇa âsino* ; mais, par la puissance du sandhi des consonnes, on a intercalé un *m*, et dit : *pâsânam âsino*. *Pâsâṇamâsino* signifie « qui se tient ou s'arrête après avoir atteint, obtenu la roue-rasoir » (*âsino = âsajja pâpunitvâ*) » (Com.). — Le mot que je rends par « roue-rasoir » est *khura-cakkaṁ* ; Fausböll lit : *ura-cakkam*, mot donné par Childers dans son Dictionnaire.

[3] C'est-à-dire « tu ne seras pas délivré, restant en vie, aussi longtemps que ton crime ne sera pas effacé ».

[4] Le texte se trouve dans Fausböll, p. 413-414.

Bhixu à la parole dure. Il faut raconter cette histoire de la manière dont elle est dite dans le grand Mittavindaka ci-dessous[1]. Or, ce Jâtaka se rapporte au temps du Buddha Kâçyapa.

Dans ce temps-là, en effet, un être infernal, ayant pris sur (sa tète) une roue tranchante, et cuisant dans l'enfer, dit, en s'adressant au Bodhisattva : « Quel mal ai-je donc fait ? » Le Bodhisattva répondit : « Tu as fait telle et telle mauvaise action. » Puis il ajouta cette stance :

> De quatre, tu es venu à huit,
> De huit à seize,
> De seize à trente-deux[2].
> Désirant ceci et cela, tu as fini par avoir cette roue.
> Quand un homme est vaincu par le désir,
> Cette roue tourne sur sa tête[3]

A ces mots, il retourna dans sa demeure, le monde des dieux. Quant à l'être infernal, son péché une fois effacé, il s'en alla où l'appelait la conséquence de ses actes.

Le Maître, ayant achevé cette instruction sur la loi, fit l'application du Jâtaka, en disant : « Le Mittavindaka d'alors, c'était le Bhixu à la parole dure; le fils de dieu, c'était moi. »

Le Jàtaka 104 paraît avoir plus d'une stance, car il a une stance et demie, ou une stance à six padas.

[1] Encore le Jâtaka 439.

[2] C'est-à-dire « dans (une île de) l'Océan, tu as eu quatre habitantes d'un palais; mais tu n'as pas été satisfait. Par l'effet du désir qui te poussait çà et là, tu es allé en avant et tu en as rencontré huit autres, et ainsi de suite. » (Com.)

[3] « Tu as été frappé, meurtri par la soif (c'est-à-dire, le désir ardent), et c'est sur ta tête que cette roue tourne, cette roue en pierre, cette roue en fer. — C'est ainsi qu'il parle, en voyant, sous ces deux formes, un tranchant de rasoir, une roue en fer, qui, par la faculté de tourner, tournait continuellement sur la tête du patient. » (Com.)

C'est un cas assez fréquent.

Voici maintenant le Jâtaka 369.

3. Jâtaka 369. Mittavindaka (Pâncaka-nipâta).

« Qu'ai-je donc fait aux dieux? etc. » Ce Mittavindaka-jâtaka fut prononcé par le Maître, résidant à Jetavana, à propos d'un Bhixu à la parole dure, dont l'histoire se verra dans le grand Mittavindaka-jâtaka [1].

Ce Mittavindaka avait été rejeté par la mer [2]. Possédé d'un désir extrême, il alla (toujours) en avant. Arrivé à une résidence d'êtres infernaux, l'enfer Ussada, il le prit pour une ville, y entra et reçut une roue-rasoir. Alors le Bodhisattva, devenu un fils de dieu, s'avança vers l'enfer Ussada. Le (patient), l'ayant vu, le questionna par cette première stance :

1.

Qu'ai-je donc fait aux dieux?
Quel mal ai-je commis,
Que cette roue, placée sur mon front,
Tourne ainsi sur mon crâne?

Après l'avoir entendu, le Bodhisattva prononça la deuxième stance :

2.

Après avoir dépassé Ramaṇaka,
Sadâmatta, Dubhaka,
Et le palais de Brahmottara [3],
Par quel motif es-tu venu ici?

[1] Toujours le Jâtaka 439.

[2] *Samuddena khitto.*

[3] « Ramaṇaka est un palais de planches, Dubhaka un palais de pierreries, le palais de Brahmottara un palais d'or. » (Com.) *Saddmatta* est oublié, sans doute par le copiste.

Mittavindaka (répondant) prononça la troisième stance :

3.

J'ai pensé qu'il y aurait ici
Des jouissances plus nombreuses que là;
Et, par suite de cette pensée,
Je suis tombé dans le malheur que nous voyons.

Le Bodhisattva prononça les stances restantes :

4.

De quatre, tu es venu à huit,
De huit à seize,
De seize à trente-deux.
En portant çà et là tes désirs, tu as obtenu une roue,
Tu as été subjugué par le désir;
Cette roue tourne sur ta tête.

5.

C'est une chose excessivement vaste et insatiable que le désir,
Il prend sans cesse de l'extension;
Ceux qui le suivent aveuglément,
Ce sont ceux-là qui portent la roue.

Le (Bodhisattva) parlait encore, en s'adressant à Mittavindaka, lorsque cette roue-rasoir, descendant (sur la tête du patient), cette roue tomba (sur lui, le patient), en sorte qu'il ne put parler. Le fils de dieu regagna sa demeure, la résidence des dieux.

Le Maître, ayant exposé cette instruction sur la loi, fit l'application du Jâtaka. « Le Mittavindaka d'alors, c'était le Bhixu à la parole dure; le fils de dieu, c'était moi. »

Nous arrivons maintenant à ce grand Mittavindaka dont les textes précédents ne sont que des

abrégés, ou plutôt des fragments, et auquel ils renvoient tous pour la connaissance complète des faits auxquels les diverses stances se rapportent :

4. Jâtaka 439. Mahâ-Mittavindaka ou Catudvâra. (Dasanipâta, 1).

Le Maître, résidant à Jetavana, ayant pris pour sujet du discours un Bhixu à la parole dure, prononça le Catudvâra-jâtaka, caractérisé par le pada de stance commençant ainsi : « Cette ville aux quatre portes, etc. » L'exposé complet des circonstances qui ont amené (ce récit) a déjà été fait dans le premier Jâtaka du Navanipâta[1].

Là donc, le Maître, interrogeant ce Bhixu, lui dit : « Bhixu, tu as, certes, des paroles dures, n'est-il pas vrai ? — Il est vrai, vénérable », répondit-il. Sur quoi le Maître reprit : « Toi, Bhixu, déjà auparavant, pour avoir, par la dureté de tes paroles, violé les préceptes des sages, tu as porté une roue tranchante » ; et, là-dessus, il raconta une histoire du temps passé.

Autrefois, Bhixus, du temps de Kâçyapa aux dix forces, un notable de Bénarès, riche de 80 koṭi (800 millions), avait un fils unique, nommé Mittavindaka. Le père et la mère de ce (Mittavindaka) étaient *sota-âpannâ*[2] ; mais lui était immoral, dépourvu de foi.

Plus tard, son père étant venu à mourir, sa mère, considérant (et estimant) son patrimoine, lui dit : « Mon fils, tu as atteint l'état d'homme auquel il est difficile de parvenir, pratique le don, observe la moralité, prends part à l'Uposatha, écoute (l'enseignement de) la loi. — Ma mère, répondit-il,

[1] Il s'agit du Jâtaka 427, dont le récit du temps passé sert pour le Jâtaka 439, et dont l'étude rentrerait bien dans notre sujet ; mais il serait trop long de l'aborder, et nous renonçons même à donner la partie pour laquelle notre texte nous renvoie à ce Jâtaka.

[2] « Entrés dans le courant » ; c'est le premier degré de la perfection.

ce n'est pas mon affaire que le don et tout ce qui s'ensuit; ne me dis pas un mot (de tout cela); je ferai ce que je ferai. » Tel était son langage; mais un jour, un jour de grand Uposatha, sa mère lui dit : « Ce jour est un jour à part; c'est le jour du grand Uposatha. Aujourd'hui donc, prends part à l'Uposatha; rends-toi au Vihâra, et (ne) reviens (qu')après avoir écouté toute la nuit (l'enseignement) de la loi. Je te donnerai mille (pièces de monnaie). »

« Bien, » dit-il, et, poussé par le désir des richesses, il prit part à l'Uposatha. Après avoir fait son repas, il se rendit au Vihâra; la journée se passa en adorations; et comme, à la nuit, aucun élément de la loi n'arrivait à son oreille, il se retira dans un coin, où il tomba dans le sommeil. Le lendemain matin, il se lava la figure, rentra chez lui et resta assis.

Cependant la mère s'était dit : « Aujourd'hui, mon fils, après avoir entendu (prêcher) la loi, reviendra de bonne heure, en amenant un Sthavira, prédicateur de la loi; » et, préparant des breuvages, des aliments solides et liquides, disposant un siége, elle se préparait à les recevoir avec honneur. Voyant que son fils était revenu seul, elle lui dit : « Mon cher, tu n'as pas amené un prédicateur de la loi? — Moi, répondit-il, je n'ai rien à voir avec un prédicateur de la loi! — Eh bien! reprit-elle, prends ce breuvage. — Tu m'as promis mille (pièces de monnaie), dit-il, donne-les-moi, je prendrai le breuvage ensuite. — Bois d'abord, mon cher, et puis je te les donnerai. — Non, je ne boirai qu'après les avoir reçues. » Alors sa mère plaça devant lui une valeur de mille (pièces de monnaie). Il absorba donc le breuvage, prit cette valeur de mille (pièces de monnaie), puis, faisant du commerce, il gagna en peu de temps 120,000 (pièces de monnaie).

Il se fit ensuite ce raisonnement : j'équiperai un navire et je ferai du commerce. « Mère, dit-il alors, j'équiperai un navire, et avec ce navire je ferai du commerce. » Sa mère lui dit : « Tu es mon fils unique; il y a dans cette demeure des richesses en abondance; la mer est pleine de dangers; ne pars pas! » Et elle le retint. Mais lui : « Je partirai tout de même,

dit-il, tu ne seras pas capable de me retenir. — Mon cher, reprit-elle, je te retiendrai, » et elle le saisit avec la main; mais il lui fit lâcher prise, la repoussa violemment, la jeta par terre, la mit en fuite; puis il se rendit sur la mer avec son navire.

Au bout de sept jours, le navire, pour faire sortir Mittavindaka, resta immobile sur la surface de la mer. On tira au sort, afin de savoir quel malheureux devait être sacrifié : trois fois le lot (du sacrifice) arriva dans la main de Mittavindaka. Alors on lui donna une planche, en disant : « Qu'un seul soit rejeté, afin que beaucoup ne périssent pas, » et on le jeta sur la surface de la mer. Aussitôt le navire s'avança rapidement sur l'Océan; et lui, s'attachant à la planche, atteignit une île.

Là, dans un palais en planches, il vit quatre pretîs, habitantes de ce palais. Pendant sept jours, elles subissent la douleur; pendant sept jours, elles goûtent le bien-être. Sept jours durant, il partagea avec elles la félicité des dieux. Alors elles lui dirent : « Maintenant, nous partons pour subir la souffrance. Seigneur, nous reviendrons dans sept jours. Jusqu'à ce que nous soyons de retour, demeure ici, sans t'abandonner à de trop violents regrets. » Là-dessus, elles partirent; mais lui, possédé par la curiosité, s'attacha à cette même planche (qui l'avait amené), et s'avançant de nouveau sur la surface de la mer, il atteignit une autre île. Là, dans un palais d'argent, il aperçut huit pretîs, habitantes de ce palais. Par le même moyen, il arriva dans une autre île, où il en vit seize dans un palais de pierreries. Dans une autre île encore, il vit dans un palais d'or trente-deux pretîs, habitantes de ce palais. Quand il eut goûté avec celles-là aussi la félicité des dieux, le moment de subir la souffrance étant venu pour elles, il se remit en voyage et aperçut une ville à quatre portes, protégée par des remparts, lieu où beaucoup d'êtres infernaux subissent les conséquences de leurs actes.

Cet enfer brûlant faisait à Mittavindaka l'effet d'une ville excellente et richement ornée; il s'approcha, et, quand il fut

entré dans cette ville, « j'en serai le roi, » dit-il. Au même instant, il aperçoit un être infernal qui cuisait, portant sur la tête une roue tranchante. Alors, la roue tranchante que ce malheureux avait sur la tête apparut à Mittavindaka comme un lotus, — le quintuple lien qui était sur la poitrine (du patient), comme une cuirasse protectrice, — le sang qui découlait de sa tête, comme un onguent de sandal, les cris lamentables qu'il poussait, comme des sons pleins de douceur et la mélodie d'un chant.

S'avançant aussitôt près de lui : « Ô homme, lui dit-il, tu portes un bien brillant lotus, donne-le-moi. — Ce n'est pas du tout un lotus, c'est une roue tranc hante, » répondit l'homme. — « C'est par le désir de ne rien donner que tu parles ainsi. » L'être infernal se dit : « La conséquence de l'acte que j'ai commis (mon *kamma*) va prendre fin. Ce nouveau-venu a, comme moi, maltraité sa mère; c'est maintenant son tour; je vais lui donner cette roue tranchante. » Il lui dit donc : « Prends-la, » et en même temps il la lui plaça sur la tête : le sommet de sa tête, broyé par le poids, tomba en pièces (la roue tomba sur lui en lui broyant la tête). En ce moment-là, Mittavindaka comprit que c'était une roue tranchante, et, éprouvant la sensation que donnait cet instrument, il dit (à l'homme) : « Reprends ta roue tranchante. » Mais l'autre avait disparu.

Alors le Bodhisattva, devenu (en ce temps-là) une divinité d'arbre, faisant une promenade à travers l'enfer brûlant, accompagné d'une grande suite, arriva dans ce lieu. Mittavindaka, en le voyant, lui dit : « Seigneur, roi des dieux, cette roue tranchante est tombée sur moi comme un instrument de torture, comme un pilon qui broie les grains de sésame. Quel mal ai-je donc fait? » Alors, il prononça deux stances :

1.

« Cette ville a quatre portes,
Elle est en fer, protégée par des remparts solides.
J'y suis enfermé, emprisonné;
Quel mal ai-je fait?

2.

Toutes les portes sont fermées;
Je suis pris comme un oiseau[1];
Quel en est le motif, Yaxa[2]?
Je suis meurtri par une roue.

Alors le fils de dieu de lui en dire la cause :

3.

Après avoir reçu cent mille pièces de monnaie
Et vingt mille en plus,
Tu n'as tenu aucun compte des paroles
De tes parents, émus de compassion[3].

4.

Tu es monté sur un (navire) qui franchit l'Océan;
(Tu as sillonné) l'Océan, fécond en malheurs,
De quatre, tu es venu à huit,
De huit à seize[4],

5.

De seize à trente-deux,
Et là, à force de désirer[5], tu as obtenu une roue;

[1] « Enfermé dans sa cage. » (Com.)

[2] Le commentaire ne dit rien sur le terme *yaxa*.

[3] « Tu n'as tenu aucun compte des paroles de tes parents, émus de compassion, tu as maltraité une *sota-âpannâ*. . . » (Com.)

[4] « Pour se débarrasser de toi, le navire étant arrêté, on t'a donné une planche et on t'a jeté à la mer. En récompense de ce que, à l'instigation de ta mère, tu avais un jour pratiqué l'Uposatha, tu as obtenu quatre femmes, puis huit, etc. » (Com.)

[5] « Non content de ce que tu avais acquis, tu t'es dit : (J'irai) ailleurs, j'obtiendrai plus et mieux; alors tu as reçu toujours davantage, et, par l'effet de cette convoitise accumulée, excessive, par ce

Quand un homme est vaincu par le désir,
Cette roue tourne[1] sur sa tête.

6.

C'est une chose excessivement vaste et insatiable
Que le désir; il s'égare sans cesse.
Ceux qui le suivent aveuglément[2],
Ceux-là sont porteurs de la roue.

7.

Ceux qui ont rejeté de grands biens,
Et, sans considérer la voie[3],
Suivent les pensées d'un esprit mal pondéré,
Ceux-là sont porteurs de la roue.

8.

Quiconque examine avant d'agir, et, même en désirant
De grandes richesses, s'abstient de ce qui peut être nuisible,
Et se conforme à la parole de ceux qui ont de la sympathie pour [lui,
La roue ne s'appesantit pas sur un tel homme[4].

désir exagéré qui te possédait, devenu un homme de désirs excessifs, perverti, quand l'effet de cet acte de l'Uposatha a été produit, après avoir dépassé les trente-deux femmes, tu es arrivé dans cette ville des pretîs; et, en punition de ce crime que tu avais commis en maltraitant ta mère, tu as obtenu cette roue tranchante. » (Com.)

[1] « Quand un homme a été subjugué par le désir, cette roue tourne en lui broyant la tête; elle tourne maintenant sur ta tête, comme la roue d'un potier. » (Com.)

[2] « C'est ce qu'on appelle la *soif*. . . . . » (Com.) Voir ci-dessus, page 401 et la note 5 de la p. 406.

[3] « *La voie*, c'est-à-dire, où l'on doit aller. » Ici « la voie de la mer qui est peu fortunée. » (Com.)

[4] *Tam̃ tâdisam̃ nâtivatteyya cakkam̃.* — *Ativattati* « to go beyond, to overcome, to transgress » (Childers), n'est guère satisfaisant. Le

C'est ainsi que le (Bodhisattva) prononça six stances. En entendant ces paroles, Mittavindaka dit : « L'acte que j'ai commis est entièrement connu de ce fils de dieu. Il doit connaître aussi le moment de ma délivrance, je vais le lui demander. » Il prononça alors la neuvième stance en ces termes :

9.

Combien de temps, Yaxa,
Cette roue sera-t-elle sur ma tête?
Pendant combien de milliers d'années?
Réponds à cette question.

Le grand être, répondant, lui dit :

10.

Celui qui s'est trop avancé recule.
Écoute-moi, Mittavindaka[1] !
Une roue a été lancée sur ta tête[2];
Tant que tu vivras, tu n'en seras pas délivré[3].

commentaire indique une variante *na vatetti* (= *na-vattayati*). Le birman rend ces termes par *phi cí*; (« abattre ») et *nhip cak* (« vaincre, subjuguer, écraser ») qui rend le pâli *hata* (« meurtri, vaincu ») du 3[e] pada de la 5[me] stance répétée dans les Jâtaka 104 et 369.

[1] « Cher Mittavindaka, écoute-moi ! Par cette perpétration d'un acte horrible, tu t'es trop avancé; il n'est pas possible de dire jusqu'où ira la maturation de cet acte. Ainsi, la douleur causée par cette maturation est immense, excessivement grande, tu la subiras, tu l'épuiseras jusqu'au bout. C'est pour cela que je dis : tu t'es trop avancé. Dire combien d'années tu resteras ici, je ne le puis. » (Com.)

[2] « Cette roue qui a été jetée sur ta tête (c'est d'une roue de potier qu'il s'agit), y tournera. » (Com.)

[3] « Aussi longtemps que la maturité de ton action n'aura pas été épuisée, aussi longtemps tu vivras sans en être délivré. La maturité

A ces mots, le fils de dieu revint dans sa résidence divine habituelle, et l'autre souffrit de grandes douleurs.

Le maître, après avoir exposé cette instruction sur la loi, fit l'application du Jâtaka, en disant : « Mittavindaka fut ce Bhixu dur en paroles; le roi des dieux, c'était moi. »

§ 2. Le Lolakatissya ou le cinquième Mittavindaka.

Après avoir traduit les quatre Mittavindaka dont l'étroite parenté est évidente à la première lecture, il nous reste à dire un mot d'un texte tout autre, mais qui a avec ceux-ci plusieurs points d'attache, et qu'on peut appeler un cinquième Mittavindaka. Ce Jâtaka fut prononcé au sujet de Lolakatiṣya, Sthavira du plus grand mérite assurément, puisqu'il avait atteint le degré d'Arhat, qu'il en était à sa dernière existence, et que par conséquent sa mort, qui nous est décrite, fut son entrée dans le Nirvâna. Malgré tous ses mérites, ce héros de vertu bouddhique ne pouvait jamais parvenir à ramasser assez d'aumônes pour se rassasier; on eut toutes les peines du monde à l'empêcher de mourir dans les tortures de la faim. Le châtiment de méfaits antérieurs le poursuivait ainsi jusqu'au seuil du Nirvâna. Le Buddha donne l'explication de ce phénomène en racontant quelques-unes des existences de ce personnage. Dans l'une d'elles, il avait porté le nom de Mittavindaka et passé par les heureuses aventures des îles fortunées, mais encouru aussi des disgrâces dues à son manque de respect, non pas

de ton action une fois épuisée, tu abandonneras la roue et tu t'en iras selon tes actes. » (Com.)

envers ses parents, mais envers son précepteur, deux transgressions qui se touchent de fort près et peuvent être considérées comme analogues. On voit par cette courte analyse que ce Jâtaka, sans rentrer précisément dans notre sujet à cause des limites que nous sommes obligé de nous tracer à nous-même, s'y rattache assez bien pour que nous fussions autorisé à le reproduire s'il n'était pas si long. Mais comme, par la diversité des épisodes qui s'y rencontrent, il ferait perdre de vue au lecteur les quatre Mittavindaka que nous avons à discuter, à comparer entre eux et avec le récit népalais, nous croyons devoir nous borner à l'analyse succincte qui vient d'en être faite. Toutefois, pour ne pas priver le lecteur de ce texte curieux, nous l'ajouterons en appendice à la fin de cet article. Et maintenant nous revenons à nos quatre Mittavindaka pour les étudier simultanément.

§ 3. Étude comparée des quatre Mittavindaka.

Malgré leurs ressemblances générales et le lien étroit des trois premiers avec le dernier, il y a des différences qu'il nous semble important de signaler.

On distingue dans ces textes deux choses : le *texte* proprement dit (c'est-à-dire les stances) et le *récit* qui appartient au commentaire. L'explication des mots du texte fait partie du commentaire ; néanmoins, on peut la considérer comme formant une source de renseignements distincte, bien qu'elle se rattache tantôt au texte et tantôt au récit.

Examinons d'abord les stances, le texte, en recourant, si besoin est, au commentaire explicatif.

La stance unique du 104 se retrouve dans le 369 et dans le 429. Certains traits du 369 et même du 82, par exemple, ces expressions : « Tant que tu vivras, tu ne seras pas délivré. — Quel mal ai-je fait? » se retrouvent dans le grand Jâtaka (439). Mais il est un point sur lequel on ne peut fonder aucun rapprochement, c'est le nom des villes citées dans les Jâtakas 82 et 369, et que les deux autres (104 et 439) semblent ignorer complétement. Sur ce point donc, il y a partage des textes en deux groupes distincts. Notons aussi que l'instrument du supplice est désigné dans le Jâtaka 82 d'une façon tout autre que dans 104, 369 et 439. De ce chef encore il y a une nouvelle division qui ne correspond pas parfaitement à la précédente.

Du reste, pour les noms des villes, les deux Jâtakas qui les donnent ne sont pas complétement d'accord. Le 82 n'en cite que trois, le 369 en cite quatre. Sauf un seul, ces noms correspondent à ceux du récit népalais; le troisième seul diffère, même dans les textes pâlis; car, tandis que le texte sanscrit porte *Nandana* (« joie », ce qui est le nom du paradis d'Indra), le Jâtaka 82 fournit le nom de *Durâka*[1], et le 369 celui de *Dabhaka*. La leçon Dubbhaka, cor-

[1] Il a été noté ci-dessus que M. Fausböll lit *dûbhaka* et ignore la leçon *durâka*. Nous ne croyons pas que ce soit une raison pour rejeter, sans en tenir compte, la leçon *durâka* très-clairement fournie par notre manuscrit pâli-birman.

rigée en Dubbhaga par un changement que les fautes habituelles des manuscrits birmans autorisent, aurait le sens de « infortuné, malheureux »; ce qui serait une sorte d'antithèse de Nandana. Mais cette antithèse n'est guère admissible et se justifierait peu. Par une autre correction on arriverait à un mot nouveau *dûraya*, dont le sens serait « qui va loin, éloigné ». Assurément, il est fort acceptable, mais il reste fort douteux. L'explication du commentaire qui donne au mot *durûka* (ou *dubbhaga*) le sens de « pierreries » fait penser au mot persan دُرّ (*durr*), qui signifie « perle ». Mais comment la prendre au sérieux quand on voit le commentaire donner pour les autres termes des explications qui sont évidemment de pure fantaisie, en nous les faisant passer pour des mots de la langue parlée au temps du Buddha Kâçyapa? Les noms de Ramaṇaka et Brahmottara sont très-clairs, celui de Nandana, qui dans le sanscrit représente le *dûraka-dûbhaka* pâli, l'est peut-être encore davantage. L'explication du nom de Sadâmatta, telle qu'elle résulte de la traduction tibétaine, peut seule autoriser des doutes: encore ne saurait-elle être rejetée purement et simplement. Car la traduction « toujours ivre » est littéralement exacte et nous paraît en harmonie avec le caractère général de l'épisode. Seulement, la leçon ne paraît pas certaine; il y a des variantes telles que *Sadâyyattam*. Ce qui est positif, c'est que les noms des quatre villes expriment le plaisir; ils conviennent bien aux habitations de ces filles des dieux qui ne sont que des filles de joie. Il est remarquable

que les noms de ces villes ne se trouvent absolument pas dans le grand Mittavindaka, le Jâtaka qui devrait tout réunir; ni dans le texte, ni dans le commentaire, ces noms ne sont reproduits. Le commentaire parle bien des quatre palais en planches, en argent, en pierreries, en or; mais il tait les quatre noms. Serait-on autorisé à conclure, d'après la remarque que nous avons faite plus haut, qu'il y aurait eu primitivement deux récits distincts, l'un renfermant les noms, l'autre l'énumération des palais désignés par les matériaux dont ils étaient faits, et que l'on aurait ensuite rapproché ces deux récits en adaptant les noms aux palais, quoique peut-être ils fussent dans l'origine entièrement distincts et même respectivement éclaircis par des commentaires qui se seraient perdus?

Les difficultés soulevées par le nom et la nature de l'instrument du supplice autorisent une hypothèse analogue. Dans le Jâtaka 82, c'est une pierre (pâsâna) sur laquelle le patient est assis[1], ce qui fait penser au supplice de Thésée dans Virgile, juste châtiment des coureurs désordonnés; mais, dans le commentaire, cette pierre devient une roue-rasoir[2]

[1] On a vu plus haut que le Commentaire, après avoir semblé admettre l'interprétation «assis sur la pierre», détruit lui-même cette interprétation et lui en substitue une autre, fondée, à ce qu'il me semble, sur la substitution de *âsajja* à *âsîno* ou sur la confusion de ces deux termes. Est-ce légitime? J'en doute pour ma part; à mon avis, le commentateur est embarrassé, et son explication l'est autant que lui. Voir p. 398.

[2] J'ai dit plus haut que M. Fausböll lit *uracakkam*, que Childers

qui fend la tête du patient, ou peut-être une meule qui la lui broie, car le commentateur semble flotter entre ces deux explications. A mon avis, ce commentaire est emprunté aux autres Jâtakas et violemment appliqué au 82e dont le texte désigne un supplice différent de celui qui est décrit dans les autres textes. Dans ceux-ci, en effet, l'instrument du supplice est constamment appelé « roue », mais les divers commentaires ne sont pas unanimes. Le Jâtaka 82 n'avait parlé que de pierre (roche ou pierre précieuse); le Jâtaka 104 introduit le fer; il ne sait pas si c'est une roue en pierre ou une roue en fer; c'est toujours une roue tranchante. Le Jâtaka 369 se distingue par son obscurité ou sa crainte de se compromettre; il ne parle que de roue-rasoir, mais il en parle comme d'un bloc tombant sur la tête du patient. On dirait que la notion de l'autre supplice trouble sa pensée. Il en est de même pour le grand Jâtaka 439; soit dans le récit, soit dans le commentaire, les détails relatifs à l'instrument du supplice semblent suivre une trouble tradition. C'est toujours

donne dans son dictionnaire d'après l'Abhidhâna-ppadîpikâ. Je ne discuterai pas ce terme; je dirai seulement que notre manuscrit donne constamment *khuracakka*, traduisant *cakka* par စကြာ (*cakrâ*), ce qui n'est qu'une transcription, et *khura* par သင် ဓုန် : (« rasoir ». Judson, au lieu de *saṅ dhun*, lit *saṅ tun* သင် တုန် :) et par လှံ (*lhaṁ*) « lance ». — Je crois que ma traduction « roue-rasoir » est par là justifiée d'une manière suffisante, et je la garde jusqu'à ce que l'inexactitude en soit démontrée.

d'une roue qu'il s'agit; mais, tantôt, elle est présentée comme une roue tranchante, une roue tournant sur la tête du patient, une roue de potier, tantôt comme un bloc qui tombe sur la tête du malheureux et la broie. Dans toutes ces explications, je vois trois idées distinctes, mais confusément mêlées: 1° un rocher sur lequel le patient est assis; 2° une meule qui tombe sur sa tête et la broie; 3° un disque tranchant qui tourne sur la tête du patient et lui fait des plaies incessantes. Je trouve la première dans le texte du Jâtaka 82, la deuxième dans le commentaire du 82 et des autres, la troisième dans les trois derniers Jâtakas, mais mêlée avec la précédente. Je crois donc m'apercevoir qu'il y aurait eu à l'origine deux ou trois récits de supplices bien distincts, qu'on aurait ensuite confondus et associés tant bien que mal par des raisons analogues à celles que j'ai signalées pour les quatre villes.

Je n'ai pas le temps d'insister sur toutes les autres différences qui existent entre nos textes. Celui du 439 est évidemment le plus complet; on peut cependant lui reprocher de n'être en certaines parties qu'une pure amplification; ainsi il y a trois stances sur le désir, la soif qui ne sont que le développement d'une idée exprimée dans le Jâtaka 369. Toutefois les développements de cette sorte sont tellement inhérents à la nature des écrits bouddhiques qu'on ne peut songer à les trouver déplacés: toute la question est de savoir si l'absence de ces développements indique une rédaction plus ancienne ou plus récente. Il est difficile

de se prononcer à cet égard; mais peut-être aurait-on raison de soutenir que les stances sur le désir sont plus récentes.

Nous passons maintenant aux récits. Évidemment les trois premiers ont été écourtés à cause du quatrième qui devait les remplacer. Mais ne serait-on pas autorisé à supposer que chacun de ces textes était primitivement pourvu d'un récit, pareil assurément dans son ensemble à celui du Jâtaka 439, mais qui cependant pouvait se distinguer par certaines particularités? Les différences que nous avons signalées dans les textes suffisent pour légitimer cette supposition, et elles semblent confirmées par le peu qui reste du récit dans chacun de nos textes. Ainsi il faut remarquer que dans l'identification qui est faite à la fin de chaque texte, celle qui concerne le Buddha n'est pas constante. Au Jâtaka 82, il est le roi des dieux (Çakra, par conséquent); au 104 et au 369, il n'est plus qu'un fils de dieu, un simple Deva; au 439, il est qualifié roi des dieux; mais un peu auparavant, il était appelé fils de dieu, et dans le cours du récit, au moment où il entre en scène, il est désigné comme une divinité sylvestre. Enfin, si nous avons égard à la qualification assez étrange de Yaxa qui lui est donné dans les stances mêmes, nous trouvons quatre désignations diverses dans le même texte. Peut-être pourrait-on arguer de ces divergences réunies dans un seul pour démontrer la diversité de tous. Car les rédactions des autres peuvent avoir influé sur celle-ci qui est censée les condenser; il ne

faut donc pas être étonné d'y trouver la trace de leur désaccord.

Essayons maintenant de tirer de ces divergences de nos textes, celles que nous avons mises en lumière et celles que nous avons dû laisser dans l'ombre, je ne dis pas la conclusion, mais la supposition que l'état des textes rend la plus plausible.

Puisque Mittavindaka, sujet simple, unique, est représenté dans la collection par quatre textes distincts, il faut admettre de deux choses l'une : ou bien il a existé des variantes telles qu'on a dû les recueillir dans quatre rédactions individuelles; ou bien il a existé des versions différentes qui, de bonne heure, ont eu une égale autorité. La seconde partie de cette alternative n'est qu'une forme plus accentuée de la première; nous pouvons l'adopter, et comme il est bien connu que le bouddhisme s'est fractionné en deux grandes sectes dont chacune s'est dédoublée en deux écoles principales desquelles sont nées plusieurs écoles secondaires, nous avons le droit de considérer nos quatre Mittavindaka comme un débris, un souvenir de la rédaction propre à chacune de ces quatre écoles principales.

Telle est la pensée qui s'offre tout d'abord à l'esprit. Mais aussitôt se présentent des objections : c'est peut-être beaucoup d'admettre quatre récits distincts : l'un de ces Jâtakas, le 104, paraît assez peu caractérisé, on peut le confondre avec le 439. On arriverait ainsi à n'avoir que trois textes distincts; on pourrait peut-être, en simplifiant encore, les réduire

à deux textes correspondant aux deux groupes que nous avons signalés en commençant. Ces deux textes seraient ceux des deux grandes écoles primitives. Comme nous avons plus d'une fois signalé l'existence de deux textes parallèles, mais distincts, se rattachant aux deux écoles principales, il pourrait sembler que nous sommes arrivés au résultat qu'il était permis d'espérer. Mais une nouvelle considération nous oblige à faire des réserves.

Dans tout ce qui vient d'être dit, nous tenons seulement compte des quatre Jâtakas pâlis qui, malgré leurs divergences de détail, se présentent à nous en définitive comme formant un seul tout. Mais à ces quatre Jâtakas, ou à celui qui les résume tous comme étant le plus complet, ou pour mieux dire le seul complet, s'oppose le récit népalais avec des différences considérables qui ne se laissent pas présumer comme les particularités des Jâtakas pâlis abrégés, mais qui sont visibles à la seule lecture. Si donc il y a eu deux versions de ce Jâtaka, se rattachant aux deux grandes écoles du bouddhisme, nous ne pouvons chercher ces versions que dans le récit sanscrit de l'Avadâna Çataka et dans le Jâtaka pâli 439; nous ne pouvons donc plus répartir entre les quatre écoles bouddhiques les quatre textes du recueil singhalais. Nos quatre textes pâlis ne représentent donc pas la version des quatre écoles du bouddhisme. Mais alors, quelle est leur raison d'être? Pourquoi quatre textes? D'où vient cette multiplicité?

J'avoue qu'il m'est difficile de donner une réponse

précise. Mais puisque nous avons quatre textes, je persiste à croire à l'existence de quatre récits primitifs. Ces récits n'existant plus qu'à l'état fragmentaire, il nous est impossible de constater jusqu'à quel point ils s'écartaient du récit unique parvenu jusqu'à nous. Puisque les écoles bouddhiques étaient nombreuses, rien n'empêche d'admettre que nos divers textes étaient ceux qui étaient admis par quatre d'entre elles. Nous ne pouvons pas préciser; mais voici ce qui selon nous aura dû se passer. Lors de la compilation du Jâtaka, les quatre textes furent recueillis; on eût pu n'en garder qu'un seul; on préféra les admettre tous, sans doute parce que le thème de ce Jâtaka était considéré comme important, comme populaire. Quant aux récits qui ont moins de valeur aux yeux des bouddhistes, on en supprima trois et on n'en conserva qu'un seul qui paraissait suffire pour les autres. Si les choses se sont passées de la sorte, il faut admettre que la compilation des écritures bouddhiques s'est faite par la réunion des textes admis dans diverses écoles; il n'est pas nécessaire de supposer que tous les textes étudiés dans chaque école ont été englobés dans cette compilation; on a dû être dans la nécessité de faire un certain choix. Il y a là un problème que l'étude plus étendue et plus approfondie du canon bouddhique permettra peut-être d'élucider. Nous ne pouvons pas encore le résoudre. Mais la présence dans le seul recueil du Jâtaka pâli de quatre textes distincts rapportés à un thème unique est un des faits dont on

devra tenir compte quand on essayera d'expliquer par quels procédés et de quels éléments s'est formé le canon bouddhique de Ceylan.

Ces observations faites sur la coexistence de plusieurs récits, sur la présence simultanée de variantes importantes conservées avec un soin visible, nous passons à l'examen du seul récit complet qui nous soit resté, et qui sans doute résume, englobe ou remplace tous les autres, le récit du Jâtaka 439. Reprenant l'ordre déjà suivi pour le récit népalais Maitrakanyaka, nous signalons les traits suivants :

1. L'empreinte bouddhique que ce récit porte avec évidence. — La société qui nous y est dépeinte est incontestablement sous la direction religieuse exclusive des « fils de Çâkya. » Les parents du héros sont des Çrota-âpanna; sa mère ne songe qu'à lui faire observer la loi du Buddha. On célèbre l'Uposatha dans le pays non désigné où les faits se passent. En un mot, on est en plein bouddhisme.

2. Le bonheur immérité qu'obtient Mittavindaka dans ses visites aux Pretîs. — Si l'on s'en tient aux données du récit, il est impossible de comprendre de pareils succès, et la rencontre des Pretîs semble plutôt un piége préparé pour attirer tout doucement le coupable au supplice qui l'attend qu'une récompense d'actions vertueuses impossibles à découvrir dans sa vie. Mais le commentaire (se fondant sans doute sur le principe que tout bonheur est la conséquence d'un acte louable) veut que les bonnes fortunes de Mit-

tavindaka soient le salaire de l'obéissance qu'il avait témoignée à sa mère en se rendant à l'Uposatha. Une telle explication n'est vraiment pas sérieuse. Faire un mérite à un homme de ce qu'il va au culte malgré lui, pour y dormir, et dans le seul espoir d'obtenir une forte récompense pécuniaire, c'est ravaler la religion sans relever un aussi indigne fidèle. On nous permettra de ne pas accepter l'explication inadmissible d'un commentateur aux abois et de soutenir que le bonheur de Mittavindaka est immérité.

3. Le rang relativement secondaire attribué à la piété filiale.—Mittavindaka est sans doute un mauvais fils; mais surtout c'est un mauvais bouddhiste. Il a maltraité sa mère, oui, et c'est fort mal; mais, ce qui semble être pis, il a maltraité une Çrota-apannâ. Son oubli ou son mépris des devoirs religieux est présenté comme le plus grave de ses méfaits.

4. La perversité complète, absolue, de Mittavindaka.—Le héros du récit est un misérable achevé, un impie (impius) dans tous les sens: il maltraite sa mère en parole et en action; il va à l'Uposatha à contre-cœur pour avoir de l'argent; il y dort et ne se soucie pas du prédicateur qu'il laisserait mourir de faim sans lui donner une bouchée; il va sur la mer en vue du gain, quoique très-riche, poussé par une avarice sordide. Il n'y a pas en lui l'ombre d'une vertu, et c'est un réceptacle de vices.

Qu'on me permette ici de revenir sur l'énergie avec laquelle le Commentaire et même le texte insistent

sur la cupidité, sur le désir des jouissances reproché à Mittavindaka. Le Jâtaka 439 enchérit considérablement sur le Jâtaka 104 qui s'était borné à une indication très-brève, il fait en quelque sorte de cette disposition mauvaise le trait dominant du caractère de Mittavindaka. La soif, le désir immodéré de jouir de la vie est un des thèmes favoris du bouddhisme, et l'on conçoit fort bien qu'il soit développé par l'auteur auquel il vient s'offrir. Sans doute, ce passage peut bien être une adjonction ultérieure; mais ici, il est parfaitement en situation, et sert à faire connaître le personnage.

5. Le rôle effacé du Buddha.—Mittavindaka n'est pas le Bodhisattva, il sera un jour un simple Bhixu du Buddha, et l'un des moins bons assurément, car il parlera avec insolence comme dans ses existences précédentes. Quant au Bodhisattva, à celui qui doit devenir le pur et parfait Buddha, il est du temps de Mittavindaka une divinité (laquelle? Commentarii certant) et ne joue aucun rôle actif. Il est là présent au supplice pour faire la leçon au coupable et lui expliquer ce qui se passe; encore est-il incapable de lui dévoiler l'avenir. Nous avons déjà fait observer que, dans la plupart des récits du Jâtaka, ce rôle passif ou neutre est attribué au Bodhisattva : sous une forme quelconque, dieu, homme ou animal, il n'est souvent qu'un témoin et un moraliste.

6. L'absence de dénoûment. — Mittavindaka veut savoir « combien de milliers d'années » durera son

supplice. Le Bodhisattva, qui est un dieu, et même, selon une des variantes, le roi des dieux (Çakra), qui doit un jour être « celui qui sait tout » (le Buddha), ne peut pas le lui dire. Il sait seulement que la durée du supplice égalera celle de la vie du patient, c'est-à-dire le temps nécessaire à l'expiation, ce qui est ne pas répondre, ou répondre à la question par la question.

Nous n'avons pas besoin de discuter les différences qui existent entre le récit népalais et le récit singhalais sur les six points qui viennent d'être signalés. Le lecteur les a déjà remarquées, et il suffit de lire les deux récits ou de comparer les six observations précédentes avec les six correspondantes faites à propos du récit sanscrit pour saisir ce qui distingue les deux versions. Nous pouvons donc nous dispenser de noter minutieusement ces différences une à une, et nous attacher seulement aux choses importantes dans la comparaison qu'il nous reste à faire de la version sanscrite et de la version pâlie.

III.

COMPARAISON DE MAITRAKANYAKA ET DE MITTAVINDAKA.

Il nous paraît évident que les deux récits empruntent leur caractère propre aux milieux dans lesquels ils ont été rédigés. Le récit sanscrit n'a dû recevoir sa forme définitive que sur le continent de l'Inde, dans un pays où le brahmanisme subsistait

encore et même avec avantage à côté du bouddhisme. Le récit pâli n'a dû recevoir la sienne qu'à Ceylan ou dans un pays essentiellement bouddhiste.

Sans insister sur toutes les différences que l'on peut signaler dans l'épisode des quatre villes et tout ce qui s'y rattache, nous pouvons dire que le récit sanscrit est plus intelligible, ou du moins mieux agencé, que le récit pâli, surtout au point de vue de la correspondance entre les bonnes actions et les récompenses qu'elles obtiennent. Dira-t-on que cela est factice et révèle un remaniement ultérieur? Il n'est pas impossible, et je ne voudrais pas garantir l'ancienneté de toutes les portions du récit sanscrit. La tradition sur la visite aux quatre villes doit être primitive; les commentateurs ou compilateurs en auront tiré le parti qu'ils auront pu, l'auront interprétée de la manière qui leur aura paru la plus satisfaisante. L'explication donnée par le rédacteur indien peut être récente, celle que donne le commentateur singhalais doit être considérée comme nulle et prouve que l'ancienne explication, s'il en existait une, était perdue.

Mais ces divergences et d'autres qu'on pourrait signaler ne sont rien auprès de celle qui fait de Mittavindaka un mauvais sujet et de Maitrakanyaka un homme de bien, coupable seulement d'un accès de colère; et cette divergence se confond avec celle qui fait de Mittavindaka un futur Bhixu et de Maitrakanyaka le futur Buddha. Du moment que Maitrakanyaka est le Bodhisattva, il doit être foncière-

ment vertueux, et quant à Mittavindaka, on peut lui attribuer tous les vices. Mais avec toutes ses vertus, Maitrakanyaka fait le mal et en est puni. Son châtiment est court à cause de ses vertus, ou plutôt de la puissance de vertu qui est en lui; et c'est ce qui explique ce dénoûment inutile au récit pâli, mais nécessaire au récit sanscrit, cette translation soudaine dans le Tuṣita, à la suite d'un vœu de miséricorde pour tous les êtres. J'avoue qu'il y a dans un tel revirement quelque chose d'extraordinaire, et qui me paraît déceler une adjonction postérieure. Ce vœu de souffrir pour tous les êtres est fréquent dans le bouddhisme du Nord, les Bodhisattvas du Tibet en ont fait grand usage; mais appartient-il au bouddhisme primitif? Jusqu'à preuve contraire, je ne le crois pas, et le dénoûment du Maitrakanyaka-avadâna me semble être une des parties les plus récentes de la légende népalaise.

Si l'on cherche à comparer les deux récits partie par partie, on trouve que la plupart des différences s'expliquent par cette différence fondamentale que Maitrakanyaka sera le Buddha, et que Mittavindaka ne le sera pas. Ainsi les vers du récit népalais sont une conversation entre le nouveau venu et le patient qu'il va remplacer bientôt. Dans le Jâtaka pâli, cette conversation, qui a du reste un caractère bien différent, est en prose et fait partie du commentaire (ou récit); les vers sont une conversation entre le nouveau venu et le Bodhisattva. Néanmoins, c'est dans les vers de l'un et de l'autre récit que se trouve la morale :

or, dans le sanscrit, le Bodhisattva, parlant de lui-même, insiste sur la puissance du Karma d'une manière générale et en faisant l'application des principes posés au fait qui le concerne personnellement; dans le pâli, le Bodhisattva, parlant à Mittavindaka et faisant allusion aux vices de ce personnage, lui parle du désir, de la soif, c'est-à-dire de la convoitise, de la recherche des jouissances. Ces diversités viennent de la différence de situation des interlocuteurs, de ce que Mittavindaka et Maitrakanyaka étant identiques ou très-semblables par les aventures qui leur arrivent, sont cependant très-distincts par leur individualité personnelle, puisqu'ils ne sont pas le même *sujet transmigrant.*

Comment expliquer cette sorte de contradiction? Pourquoi Maitrakanyaka et Mittavindaka, paraissant être un seul et même individu, sont-ils deux êtres distincts? Pourquoi ces deux êtres si distincts, dont l'un sera le vertueux Buddha, et l'autre un Bhixu très-vicieux de ce Buddha, apparaissent-ils comme s'ils étaient, dans deux récits différents par certains détails, mais au total fort semblables l'un à l'autre, le seul et unique héros des événements qui y sont rapportés? Nous croyons qu'il y a là un problème dont nous ne prétendons pas donner la solution, mais que nous voulons au moins poser.

Faisons une double hypothèse. Supposons d'abord un récit primitif construit sur la donnée du récit népalais, et admettons que, scandalisé de voir le Bodhisattva coupable et puni, un compilateur ait, soit

de son autorité privée, soit par l'ordre d'un concile général ou spécial, substitué au Bodhisattva un autre personnage, un futur disciple de Buddha, et nous aurons presque infailliblement le récit pâli. Supposons au contraire un récit primitif conçu sur la donnée du récit pâli, mais auquel on aurait fait subir le changement inverse par la substitution du Bodhisattva au héros des aventures racontées, et nous aurons l'Avadâna népalais.

Il nous semble que, de ces deux hypothèses, la première est la plus vraisemblable, je dirais volontiers la seule vraisemblable. Mais nous n'insistons pas sur ce point parce que nous les repoussons toutes deux, c'est-à-dire que nous ne pensons pas que nos deux récits procèdent l'un de l'autre. Si l'on admettait cette dérivation, il faudrait bien choisir entre l'une des deux hypothèses proposées. Mais, dans le cas actuel, comme dans plusieurs autres qui se sont déjà présentés, nous considérons les deux versions à la fois semblables et distinctes comme deux courants parallèles, dérivant d'une source commune, et indépendants dans leur développement ultérieur. Selon nous, il y a eu une légende de Maitrakanyaka-Mittavindaka qui a passé par des phases diverses, commentée, discutée, corrigée, remaniée, soit simultanément, soit successivement, par les diverses écoles ou des docteurs renommés. De ce travail seront sorties nos deux versions népalaise et singhalaise et leurs nombreuses variantes. Nous ne tenterons ni de préciser les phases de cette élaboration longue et

multiplé, ni de reconstituer le texte primitif. Nous voudrions seulement tâcher de découvrir quel rôle le Buddha dut vraisemblablement y jouer.

De deux choses l'une, ou bien le Buddha était coupable selon la donnée primitive, et la version pâlie aura innové; ou bien cette donnée attribuait la faute à un autre personnage, et c'est la version sanscrite qui aura dévié. Cette alternative ramène au fond les deux hypothèses que nous avions formées tout à l'heure. Or nous avons déjà dit que l'hypothèse de la culpabilité du Buddha avouée primitivement et supprimée ultérieurement nous paraît de beaucoup la plus acceptable. C'est une chose si grave d'imputer un crime au Buddha ou à celui qui est appelé à le devenir, qu'on ne peut guère comprendre que cela ait pu se faire par la modification réfléchie et délibérée d'un texte. Au contraire, on s'explique sans peine que la tradition ayant présenté le futur Buddha comme coupable, cette donnée ait paru tellement scandaleuse que l'on n'ait pas cru pouvoir se dispenser de la faire disparaître.

Posée dans ces termes, la question ne nous paraît pas faire de doute; mais on peut élever des objections. Ainsi dans notre récit le crime du Bodhisattva est tellement atténué par la peinture générale de son caractère et surtout par sa compassion envers tous les êtres dont la manifestation n'aurait pas eu lieu sans ce crime et le châtiment qui en est la conséquence, que son coup de pied à sa mère, réduit à une simple peccadille, semble ne plus apparaître que comme

un moyen de mieux faire éclater sa vertu et sa supériorité morale. — Cette objection ne détruit pas la culpabilité du Bodhisattva. Il est certain que, quels que soient ses vices, il doit y avoir en lui un grand fonds de vertu ; de plus, il fallait s'attendre à voir le narrateur, qui fait l'aveu des crimes d'un tel être, s'efforcer de mettre en relief les beaux côtés de sa nature. Tout bien pesé et considéré, il reste que le Bodhisattva a maltraité sa mère et manqué à l'un de ses devoirs les plus graves. Sa culpabilité est reconnue et hautement déclarée.

Et maintenant, généralisons la question. Le Bodhisattva a-t-il commis des fautes? En cas d'affirmative, la littérature bouddhique les fait-elle connaître?

Sur le premier point, la réponse ne peut être qu'affirmative. D'après le bouddhisme, le mal moral est le principe, la source, la cause de l'existence. La perfection, qui est la délivrance de cette existence funeste, s'acquiert par la compensation lente et graduelle des mérites et des démérites. On n'arrive à être un Buddha qu'en supprimant par une pratique continuelle de toutes les vertus une accumulation effrayante de vices et de péchés. L'histoire complète du Buddha Çakyamuni comme de tout Buddha et même de tout être moral doit se partager en deux séries, la série des méfaits, la série des belles actions.

Or qu'enseigne la littérature bouddhique? Les vertus du Buddha. C'est là le thème habituel, peut-être exclusif. Le Buddha n'a jamais enseigné, jamais pratiqué que le bien. Ce n'est pas qu'on ne dise de lui

des choses assez étranges. Ainsi, dans ses existences passées, il a été deux fois voleur. N'ayant pas lu les textes qui racontent cette portion de sa destinée, je ne saurais en parler pertinemment. Mais le métier de voleur est un métier comme un autre, comme celui de roi auquel les Indiens ont coutume de le comparer. D'ailleurs, il y a voleur et voleur, et nous ne pouvons pas douter que le Bodhisattva, qui a toujours excellé dans toutes les conditions où son Karma l'a placé, n'ait été le plus honnête et le plus généreux, comme le plus habile des voleurs.

Cependant on ne fait pas difficulté d'avouer que le Buddha a failli. Il a terminé sa dernière existence par une indigestion, lui le sobre par excellence, pour avoir mangé de la viande de porc, lui qui ne se nourrissait que de riz et s'abstenait avec tant de soin de toucher à ce qui avait eu vie. Pourquoi cette fin étrange? C'est, nous dit-on, qu'il lui restait une dernière faute à expier, sans toutefois nous la révéler. On reconnaissait donc qu'il avait commis des fautes; mais les a-t-on racontées? C'est ici que le terrain manque sous nos pieds. Le trait du Maitrakanyaka-avadâna nous paraît unique. Est-ce un fragment de toute une portion perdue de la littérature bouddhique? Est-ce un trait qui aurait survécu à un remaniement de toute une portion de la littérature existante? Trouvera-t-on d'autres traits analogues dans cette littérature? Si ces questions peuvent recevoir des réponses définitives et satisfaisantes, le temps de les faire n'est pas venu; la part des textes inex-

plorés est encore trop considérable. En attendant les éclaircissements à venir, la particularité du récit népalais mérite d'être signalée, et peut-être est-on autorisé à y voir la trace d'une branche peu connue de la tradition bouddhique.

APPENDICE.

Suivant la promesse faite ci-dessus, nous donnons ici la traduction du Jâtaka 41 (Ekanîpâta V, 1), qui porte le double titre de Lolakatissa et de Mittavindaka, ce dernier donné seulement par le ms. pâli en caractères birmans provenant de M. l'évêque Bigandet, et qui ne contient que le texte du Jâtaka. L'autre titre revêt plusieurs formes, car on trouve : Losaka, Lolaka, Lokatissa, Lolakatissa. Voici la traduction faite sur le ms. de la Bibliothèque nationale; M. Fausböll a, depuis, publié le texte dans le premier volume du Jâtaka (p. 234 et suiv.) :

Jâtaka 41. *Lolakatissa* ou *Mittavindaka.*

Le maître, résidant à Jetavana, prenant pour sujet du discours le Sthavira appelé Lolakatiṣya, prononça le Lolaka jâtaka caractérisé par ce pada de stance (initial) : « Celui qui (n'écoute pas) ceux qui lui veulent du bien, etc. »

Qui était-il (dira-t-on), ce Sthavira Lolakatiṣya? C'était un objet de reproche dans le royaume de Koçala, une cause de ruine pour sa propre famille, un Bhixu qui recevait peu d'aumônes. Ayant transmigré de sa résidence primitive, il avait pris attache, dans le royaume de Koçala, dans un village de

pêcheurs habité par mille familles, au sein d'une femme de pêcheur. Le jour où il prit attache, les mille familles cherchèrent du poisson dans le fleuve et dans les étangs : on ne prit pas même un (pauvre) petit poisson. A partir de ce moment, ces pêcheurs n'eurent que du malheur; une fois que ce (Lolakatiṣya) fut entré dans le sein de sa mère, leur village eut sept incendies, il fut sept fois puni par le roi. Voyant les malheurs se succéder, ils se dirent : « Autrefois, cela ne nous arrivait pas; mais maintenant nous décroissons; il faut qu'il y ait parmi nous quelque fatalité. Partageons-nous en deux parties. » Aussitôt, ils se divisèrent en cinq cents familles de part et d'autre. A partir de ce moment, la section où se trouvent le père et la mère de ce (Lolakatiṣya) décline (visiblement), l'autre prospère. Ils divisent encore en deux cette section, puis encore en deux, et ainsi de suite, jusqu'à ce que cette famille précisément se trouvât seule. Connaissant par ce partage quels étaient ceux que poursuivait la fatalité, ils les battirent et les chassèrent.

La mère vécut péniblement, jusqu'à ce que, étant venue à terme, elle accoucha en un certain lieu. On ne peut faire périr un être qui en est à sa dernière existence. Comme une (mèche de) lampe dans un vase, la prédisposition à la qualité d'Arhat brille dans son cœur. La (mère) veille l'enfant, le soigne avec empressement[1], l'entoure de soins assidus. Quand il fut en âge de marcher, lui mettant en main un vase : « Mon fils, lui dit-elle, entre dans une maison. » L'ayant ainsi formé, elle s'en alla.

Lui donc, dès ce moment, livré à lui-même, cherche çà et là des aumônes; il couche en un lieu (quelconque), ne se baigne pas[2], ne prend pas soin de sa personne; comme un Piçâca poudreux, il vit péniblement.

[1] Ou : le lave bien, le lave complétement (*âdhâvitvâ paridhâvitvâ*). La racine *dhâv* signifie ordinairement « courir », quelquefois « laver ».

[2] *Nahâyati*, ce qui ne se comprend guère. M. Fausboll a *na nahâyati*, leçon que confirme la traduction birmane.

Arrivé par succession de temps à l'âge de sept ans, (se trouvant) à la porte d'une maison, dans un lieu où l'on jetait l'eau qui avait servi à laver les pots à faire bouillir le riz, il y recueillait une à une, comme un corbeau, les parcelles de riz bouilli et d'aliments [1] et les mangeait. A ce moment, le général en chef de la loi [2], allant à travers Çrâvasti pour les aumônes, le vit et se dit : « Cet être est dans une situation digne de compassion au plus haut degré. Quel village habite-t-il donc ? » Et ses dispositions bienveillantes pour lui augmentant : « Hé! lui dit-il, viens! » Lui, ayant salué le Sthavira, se tint devant lui. Le Sthavira lui dit : « Quel village habites-tu ? Où sont ton père et ta mère ? » A cette question, il répondit : « Vénérable, je suis sans appui ; mon père et ma mère m'ont renvoyé en me disant : nous sommes épuisés, et, après m'avoir abandonné, ils ont disparu. — Te ferais-tu bien moine ? lui demanda-t-il. — Sans doute, vénérable, je me ferais bien moine ; mais qui ferait entrer dans la confrérie un misérable comme moi ? — Moi, reprit le Sthavira, je te ferai entrer. — Bien, fais-moi entrer. » Et le (Sthavira) lui donna à manger, le conduisit au monastère, le forma de sa propre main, le fit entrer (comme novice) et, au bout d'une année, le reçut solennellement.

Devenu vieux, ce (Bhixu) était appelé le Sthavira Lolakatiṣya ; il était sans mérites, et recevait peu lors de la distribution du gruau de riz. Aussi, même dans les dons extraordinaires, (quoiqu')il pût se rassasier, comme il n'avait pas l'habitude de recevoir (beaucoup), il n'obtenait que juste de quoi entretenir sa vie. En effet, quand on avait mis dans son vase une seule mesure (*ulunga*) de gruau de riz, son vase paraissait plein, on se disait : son vase est plein. Si, plus tard, on lui donnait encore du gruau de riz, quelques-uns disaient que, dans le temps où l'on mettait ainsi du gruau de riz dans son vase, le gruau de riz disparaissait dans le vase des autres [3].

[1] *Bhattasittham.* M. Fausböll donne *sittham* seul.

[2] Titre donné à Çâriputra.

[3] Je ne saisis pas bien le sens de cette phrase, dont voici le texte :

Voilà comment les choses se passaient pour les aliments solides et autres.

Plus tard, ce Sthavira, ayant élargi ses vues, arriva au plus haut degré, au point suprême, celui d'Arhat; néanmoins, il recevait toujours peu. Cependant les sanskâra de sa vie étant usés, il arriva au jour de son Parinirvâṇa. Le général en chef de la loi s'en aperçut, et comprenant qu'il en était à son Parinirvâṇa, se dit : Ce Sthavira Lolakatiṣya entrera aujourd'hui dans le Parinirvâṇa; il faut que je lui donne de la nourriture en suffisance. L'ayant donc pris (avec lui), il entra dans Çrâvastî pour mendier; mais le Sthavira (Çâriputra), tendant la main près de lui à beaucoup de gens dans Çrâvastî, ne reçut pas même un salut. Alors le Sthavira lui dit : « Mon cher, va-t-en, assieds-toi dans la salle des séances. » Ainsi congédié, (Lolakatiṣya) s'en alla; à peine fut-il parti, que les habitants dirent : « Sire, tu es venu ! », et, faisant asseoir (Çâriputra) sur un siége, ils le nourrissaient. Le Sthavira, disant : « Donnez cela à Lolaka, » lui envoya la nourriture qu'il avait reçue. Les (messagers) la prirent et s'en allèrent; mais ne voyant pas le Sthavira Lolaka[1], ils la mangèrent eux-mêmes.

Puis quand le Sthavira partit et rentra dans le Vihâra, le Sthavira Lolakatiṣya s'avança en ce moment et salua le Sthavira. Le Sthavira, étant de retour, se tint près de lui : « Mon cher, lui dit-il, as-tu reçu des aliments? — Vénérable, je ne reçois pas d'aliments. » Le Sthavira fut troublé, il regarda l'heure.

heṭṭhâ yâguṁ denti, tassa patte yâgudânakâle manussânam bhojane (Fausböll : *bhâjane*) *yâgu antaradhâyati* (posterius oryzam dant; in ejus vase oryzam-dandi tempore in hominum vase (ou *cibo*) oryza evanescit). Cela signifie-t-il que lorsqu'on lui ajoute de la nourriture, celle des autres est diminuée d'autant, ou que la nourriture qu'on lui ajoute va d'elle-même se réunir à celle des autres? Le mot *bhojane* de notre ms. est traduit par des expressions signifiant « vase », et correspondant à la leçon de M. Fausböll.

[1] *Lolakatheram apassitvâ*. Fausböll lit *asaritvâ* « ne pensant plus à Lolaka ».

L'heure était passée. Le Sthavira reprit : « Soit [1], mon cher, assieds-toi ici, » et, faisant asseoir le Sthavira Lolaka dans la salle des séances, il se rendit dans la demeure du roi de Koçala. Le roi fit prendre le vase : « Ce n'est pas l'heure de la nourriture, » dit-il; et il fit rendre le vase, plein des quatre douceurs [2]. Le Sthavira le prit, et, quand il fut de retour : « Cher Tiṣya, dit-il, viens; (prends) ces quatre douceurs, mange; » et, tenant le vase, il se tint près de lui. Mais lui, confus par le respect que lui inspirait le Sthavira, ne mangea rien. Alors le Sthavira lui dit : « Cher Tiṣya, va, je tiendrai ce vase ; assieds-toi et mange. Si je laissais le vase quitter ma main, il n'y aurait plus rien (dedans). » Alors le Sthavira Ayuṣmat Lolaka mangea des quatre douceurs, le disciple principal, général de la loi, debout près de lui, tenant le vase. Grâce à la sublime force surnaturelle du Sthavira, ces (quatre douceurs) ne disparurent pas. Alors le Sthavira Lolakatiṣya, se remplissant le ventre, mangea sa suffisance, et le jour même il entra dans le Parinirvâṇa par les éléments du Parinirvâṇa, sans aucun reste d'Upadhi.

Le parfait Buddha, se tenant près de lui, soigna l'ensevelissement de son corps, en prit les restes (Dhâtù) et en fit un Caitya. Alors les Bhixus, s'étant réunis en conférence sur la loi, tinrent séance en prononçant ces paroles : « Hélas! le Sthavira Lolaka avait peu de mérites, il recevait peu; comment un homme qui avait si peu de mérites, qui recevait si peu d'aumônes, a-t-il pu recevoir la loi sublime? » Le maître, étant venu dans l'assemblée de la loi, fit cette question : « Bhixus, pour quel discours êtes-vous réunis en ce moment? » demanda-t-il. Ceux-ci l'informèrent, en disant ; « Vénérable, nous sommes réunis pour tel et tel sujet. » Le maître dit : « Bhixus,

[1] « *Hotu* ».

[2] Une glose birmane énumère les quatre douceurs, ce sont : le beurre, le miel, le sucre et l'huile de sésame. Elles ne sont pas considérees comme des aliments, et le Bhixu peut les absorber après l'heure réglementaire du repas, qui est midi, passé laquelle heure l'abstinence est de règle.

c'est par lui-même que ce Bhixu s'est rendu incapable de recevoir (des aliments) et capable de recevoir la loi sublime. Car, autrefois, en se créant à lui-même un obstacle à recevoir, il est né impropre à recevoir beaucoup; tandis que par la vue large de cette vérité : « la douleur est transitoire, elle n'a pas de *moi* », par la force d'une puissance de méditation constamment appliquée à la vue large, il est né propre à recevoir la loi sublime. » — A ces mots, le (maître) raconta une histoire du temps passé :

Autrefois, dans le temps du Buddha Kâçyapa, un Bhixu habitait dans un village, chez un propriétaire; il était exact dans l'accomplissement de ses devoirs, moral, appliqué, constamment appliqué à la vue large.

Cependant un Sthavira, qui avait anéanti les passions et n'avait pas de demeure fixe[1], finit par arriver de proche en proche au village où habitait ce propriétaire serviteur (des Bhixus). Le propriétaire ayant pris plaisir à la tenue décente du Sthavira, le débarrassa de son vase à aumônes, le fit entrer dans la maison, le traita avec égards, lui donna à manger, écouta un petit discours sur la loi, salua le Sthavira et lui dit : « Vénérable, allez dans notre Vihâra principal; le soir, nous irons (vous) voir. »

Le Sthavira se rendit au Vihâra, salua le Sthavira qui y résidait, échangea des questions, puis s'assit près de lui. L'autre, liant conversation avec lui : « Mon cher, lui demanda-t-il, tu as reçu des aumônes? — Oui, j'en ai reçu. — Et où les as-tu reçues? demanda-t-il encore. — Dans votre village principal, dans la maison du propriétaire. » Après avoir prononcé ces paroles, il demanda un siége et un lit, prit soin (de sa personne), rangea son vase et son manteau et s'assit,

[1] *Samavattavâsam̃*, expression d'un sens douteux; la traduction birmane est très-compliquée et assez difficile; la première partie, *alum̃ : cum̃ so arap*, signifie « lieu ou contrée circulaire », elle semble correspondre à *Samvatta*. Le mot me paraît signifier « habitation obtenue dans des tournées en circulant de lieu en lieu ». Il s'agit, en effet, d'un nomade ou d'un voyageur.

occupé à goûter le bien-être du Dhyâna, le bien-être de la Voie.

Sur le soir, le propriétaire, muni de guirlandes odorantes et d'huile de lampe, se rendit au Vihâra. Après avoir salué le Sthavira résident : « Vénérable, demanda-t-il, un Sthavira voyageur n'est-il pas venu? — Oui, il est venu. — Où est-il ? demanda-t-il encore. — Il est à tel siége, tel lit. » Lui donc étant allé en présence de l'étranger, l'ayant salué, s'assit près de lui, et, ayant entendu (l'enseignement de) la loi, à l'heure du froid, après avoir rendu son hommage au Caitya et à la Bodhi[1], avoir allumé les lampes et adressé une invitation à ces deux personnages, il partit.

Le Sthavira résident se dit : « ce propriétaire est tout d'une pièce[2]; si ce Bhixu habite ce Vihâra, il ne me comptera plus pour rien. » Et, ressentant du mécontentement à l'égard du Sthavira, il se dit : « c'est à moi de faire en sorte qu'il n'habite plus ce Vihâra. » En conséquence, à l'heure du service (Upasthâna), il ne parla plus avec lui. Le Sthavira qui avait détruit les passions, connaissant son dessein, se dit : « ce Sthavira ne comprend pas que je suis affranchi de tous obstacles, que je ne suis lié ni par une famille, ni par une maison[3]. » S'étant rendu dans sa cellule, il jouit du bien-être du Dhyâna, du bien-être du fruit.

Le lendemain, le Sthavira résident, ayant touché la cloche avec le dos de l'ongle, ayant gratté la porte avec l'ongle, se rendit à la maison du propriétaire, qui lui prit son vase et le

[1] *Cetiyañca bodhiyañca.* Qu'est-ce que le Bodhiya? M. Fausböll lit *Bodhiñca*, ce que justifie la traduction birmane de notre ms., qui dit *Bodhi.*

[2] *Aparibhinno;* M. Fausböll lit *paribhinno;* la traduction birmane de ce mot, si je la comprends, signifie « la loi de l'affection n'est ni détruite, ni brisée ». J'interprète : « qui ne se partage pas ».

[3] *Kule vâ, gehe vâ.* Quelle différence y a-t-il ici entre *kula* et *geha? Geha* désignerait une maison, une habitation, une demeure fixe. M. Fausböll lit *gaṇe* « troupe ». Le birman correspond très-bien à *gehe.*

fit asseoir sur un siége préparé. « Vénérable, où est le Sthavira étranger? demanda-t-il. — Je ne sais pas ce qui arrive à ton protégé, répondit (le résident); j'ai eu beau frapper la cloche, heurter à la porte, je n'ai pu le réveiller; sans doute, ayant hier mangé dans ta maison des aliments recherchés, il n'a pu les digérer, et maintenant il est tombé dans le sommeil. Puisque tu accordes tes faveurs à de tels sujets, sois satisfait [1]. »

Cependant le Sthavira qui avait détruit les passions, voyant que c'était son heure d'aller aux aumônes, donna à sa personne les soins nécessaires, prit son vase à aumônes, s'éleva dans l'air et s'en alla.

Le propriétaire fit prendre au Sthavira résident un breuvage composé de beurre clarifié, de miel et de sucre, puis, ayant bien lavé son vase avec une poudre odorante, le lui remplit de nouveau. « Vénérable, dit-il, le Sthavira aura été fatigué du voyage. Portez-lui cela, » ajouta-t-il en le lui remettant. L'autre le prit, comme un homme qui n'ose pas refuser, et, tout en s'en allant, il se disait : « Si le Bhixu prend ce breuvage, on aura beau le mettre dehors, en le prenant à la gorge, il ne s'en ira pas. Si je donne ce breuvage à un homme, mon action sera divulguée; si je le verse dans l'eau, le beurre (remontant) à la surface révélera sa présence; si je le jette à terre, le rassemblement des corbeaux me trahira. » L'ayant donc jeté en un lieu quelconque et recouvert de charbons, il rentra au Vihâra. N'y trouvant pas le Sthavira, il se dit : « Assurément, ce Bhixu est un de ceux qui ont détruit les passions [2]; il aura vu mon dessein et sera allé ailleurs. Hélas!

[1] Voici le texte de cette phrase : *idâni niddañ okkanto yeva bhavissati tvam pasîdamâno evarûpesu thânesu pasîdati iti âha.* Après *bhavissati*, M. Fausböll met *iti;* à la fin, il lit *pasîdasi*, évidemment préférable à *pasîdati*, qu'il faut peut-être lire *pasîdâti* (pour *pasîda iti*), en supprimant le *iti* qui suit.

[2] *Khiṇâsavo bhavissati.* Dans Fausböll, le verbe manque, et il en résulte une économie de la phrase un peu différente, qui ne change pas le sens général.

j'ai fait par gourmandise [1] une mauvaise action. » — Aussi un profond chagrin s'empara-t-il de lui.

Depuis ce temps, devenu Prêta humain, il mourut peu après et alla dans le Niraya. Après plusieurs cent mille ans passés dans le Niraya, en raison de ce qui lui restait à accomplir pour mûrir ses œuvres, il devint Yaxa pendant cinq cents naissances, et, un jour, il ne recevait pas assez d'aliments pour se remplir le ventre; un autre jour, il recevait des excréments en suffisance pour se remplir le ventre. Ensuite, il fut chien pendant cinq cents naissances : un jour, il recevait des aliments vomis en suffisance pour se remplir le ventre; le reste du temps, il ne recevait pas ce qu'on peut appeler nourriture, de manière à avoir le ventre plein.

Déchu de la matrice de la race canine, il naquit dans le royaume de Kâçî, en un certain canton, dans un village, au sein d'une famille malheureuse. Depuis le moment de sa conception, la famille fut extrêmement malheureuse; depuis sa naissance, elle ne pouvait plus même obtenir un peu de vinaigre de gruau de riz [2]. On lui avait donné le nom de Mittavindaka. Le père et la mère, ne pouvant supporter cette douleur (à la cause) mystérieuse, lui dirent : « Va-t-en, maudit! » puis le battirent et le renvoyèrent.

Lui, sans ressource, arriva en voyageant à Bénarès. Le Bodhisattva était alors un docteur célèbre à Bénarès, il instruisait [3] cinq cents jeunes gens. Alors les habitants de Bénarès, ayant donné des secours de route aux malheureux, (les) faisaient instruire dans la morale [4].

[1] *Udarahetu*, « ventris causâ ».

[2] Je ne sais si je comprends bien. Le texte est : *nâbhito uddhaṁ udakakiñcika* (Fausböll : *kañjika-*) *mattaṁ pi na labhi*.

[3] *Sippaṁ vâsesi*. M. Fausböll lit *vâcesi*.

[4] *Sippaṁ*; une glose explique ainsi ce terme : « Il est suivi par les gens qui désirent ce qui est utile : c'est là ce qu'on appelle *sippa*. » Il s'agit donc de la science ou de l'art de bien vivre, de la morale.

Ce Mittavindaka s'instruisait donc[1] en présence de Bhagavat. Rude, impatient du blâme, il allait repoussant ceci, cela. Blâmé par le Bodhisattva, il n'acceptait pas le blâme : en tant qu'il dépendait de lui, les bénéfices (du maître) étaient médiocres. Disputant avec les disciples et n'acceptant pas le blâme, il s'enfuit. En courant à l'aventure, il arriva à un village de la frontière, où il gagna sa vie en travaillant pour un salaire. Là, il cohabita avec une femme misérable qui, de ses œuvres, mit au monde deux enfants. Les habitants du village se dirent : « il nous fera connaître les ordres bons ou mauvais. » Et, donnant une paye à Mittavindaka, ils le placèrent à la porte du village, dans une hutte. Une fois en contact avec Mittavindaka, les habitants du village frontière reçurent sept fois un châtiment de la part du roi, sept fois leurs maisons brûlèrent, sept fois leur étang eut des fissures[2]. Ils se dirent : « autrefois, avant l'arrivée de Mittavindaka, rien de pareil ne nous arrivait. Maintenant, depuis qu'il est venu, nous décroissons. » Là-dessus, ils le battirent et le renvoyèrent. Lui, prenant sa femme et ses enfants, alla ailleurs; il entra dans une forêt occupée par des êtres non humains. Les êtres non humains saisirent la femme et les enfants, les tuèrent et se nourrirent de leur chair. Quant à lui, il s'enfuit, erra çà et là, et arriva à un bourg maritime, nommé Gambhîra, juste un jour où il y avait un navire en partance : il y monta. Pendant sept jours, le navire s'avança sur la surface de la mer; le septième jour, malgré tous les efforts, il s'arrêta, comme fixé sur place. Les gens du navire tirèrent au sort le (nom du) malheureux; sept fois, ils trouvèrent Mittavindaka. On

[1] *Sippaṁ sikkhati.* Fausböll a : *puññasippam* « la science de la vertu ou des actes méritoires ».

[2] S'agit-il de dessèchement par fissures ou d'inondation? Le texte est *taḷakaṁ bhijji* (Fausböll : *chijji*). Les deux verbes indiquent une rupture; quant au mot *taḷākaṁ*, il signifie « étang ». La traduction birmane donne « digue »; il s'agirait donc d'inondation par rupture des digues des étangs.

lui donna une botte de bambous[1], et, quand il l'eut dans la main, on le jeta à la mer. A peine y eut-il été jeté, que le navire se mit en marche.

Mittavindaka s'avança, étendu sur un radeau de joncs; c'était du temps du Buddha Kaçyapa. Par la force de la moralité qu'il avait observée, (il rencontra) sur la surface de la mer, dans un palais de planches, quatre filles des dieux, qu'il eut en sa possession, et avec lesquelles il demeura sept jours, goûtant le bien-être. Les Prêtis, habitantes de ce palais, goûtent le bien-être pendant sept jours. Partant pour endurer la souffrance pendant sept jours, elles lui dirent : « Pendant notre absence, reste ici. » Elles partirent; Mittavindaka, au moment de leur départ, monta sur son radeau de joncs, et, poussant en avant, trouva huit filles de dieux dans un palais d'argent; puis, allant plus loin, il trouva seize filles de dieux dans un palais de pierreries; puis, plus loin encore, trente-deux filles de dieux dans un palais d'or[2]. Ne se conformant pas à leurs conseils, et allant de l'avant, il vit dans une autre île[3] une ville de Raxasas. Là se promenait une Yaxinî, sous la forme d'une chèvre. Mittavindaka, ignorant que c'était une Yaxinî, se dit : je vais manger de la viande de chèvre; et il la saisit par le pied. Elle, par sa puissance de Yaxa, l'enleva et le lança au loin. Lancé par elle, il passa par-dessus la mer, et vint tomber (dans le pays de) Bénarès, sur un buisson d'épines, dans un fossé: en s'avançant, il arriva sur la terre (ferme).

En ce temps-là, près de ce fossé, les chèvres du roi pâturaient; des voleurs en avaient enlevé, et les chevriers s'étaient dit : « nous prendrons les voleurs. » Ils se tenaient donc cachés

[1] *Veḷukalāpaṁ.* Une glose donne le synonyme *Veḷunākatukullam.*

[2] Cette aventure, identique à celle des autres textes, me paraît donner l'explication du nom de *Mittavindaka* (*vinda* signifiant « troupe, agglomération » et *Mitta* « ami ou amie ».) Voir ci-dessus, p. 370, note 1, l'explication proposée pour le nom de Maitrakanyaka.

[3] *Antaradipake* « dans une ile différente » ; la traduction birmane dit : « dans une ile au milieu de la mer ».

à une petite distance. Mittavindaka, s'étant dégagé, était arrivé à terre. Voyant les chèvres, il se dit : « dans une île de la mer, j'ai pris le pied d'une chèvre; elle m'a lancé et je suis tombé ici. Si, maintenant, je prends une chèvre par le pied, elle me lancera en avant, sur la surface de la mer, en présence des divinités des palais. » Se faisant ainsi des idées complétement fausses, il saisit une chèvre par le pied. La chèvre, à peine saisie, se mit à crier. Les chevriers accourent de différents côtés : « Voilà longtemps, s'écrient-ils, que ce voleur se nourrit de chèvres aux dépens du roi ; » ils le battent, le lient et le conduisent en présence du roi.

En ce moment, le Bodhisattva, entouré de cinq cents jeunes gens, sortait de la ville pour aller se baigner. Ayant vu Mittavindaka et l'ayant reconnu, il dit aux hommes : « Mes amis, c'est un de nos élèves. Pourquoi vous emparez-vous de lui ? — Seigneur, c'est un voleur de chèvres; il a saisi une chèvre par le pied, c'est pour cela qu'il est pris. — Eh bien! reprit-il, faites-en notre esclave et donnez-le-nous, il vivra avec nous. — Bien, maître, » répondirent-ils, et, le laissant aller, ils partirent.

Alors le Bodhisattva le questionna : « Toi, Mittavindaka, où as-tu demeuré pendant tout ce temps? » Il fit connaître alors tout ce qu'il avait fait. Le Bodhisattva dit : « Si l'on ne suit pas les avis de ceux qui sont animés d'intentions bienveillantes, on obtient la douleur ; » puis il prononça cette gâthâ :

Celui qui, sans égard pour ceux qui désirent ses succès et ont pour lui des sentiments bienveillants,
Repris par eux n'exécute pas leurs ordres,
Celui-là a du chagrin, comme Mittavindaka, après qu'il eut pris le pied d'une chèvre.

Par cette stance, le Bodhisattva enseigna la loi : c'est pour avoir offensé le Sthavira qu'il (Mittavindaka) a passé par ces épreuves, que, dans trois (séries d') existences individuelles, il n'a eu pour se remplir le ventre que des aliments déjà re-

çus; que, etant Yaxa, il n'a eu un jour que des excréments; que, devenu chien, il a eu un jour des aliments vomis; que, au jour de son Parinirvâṇa, c'est par la puissance du général en chef de la loi qu'il a reçu les quatre douceurs, de manière à se remplir le ventre. Ainsi il faut savoir que la cause qui empèche un autre de recevoir est un grand péché.

Or, dans ce temps-là, le Maître et Mittavindaka suivirent chacun (la route assignée par) leurs actions.

Le Maître dit : « Bhixus, c'est ainsi que celui-là a été le propre auteur de la double condition (à laquelle il fut soumis) de recevoir peu d'aumônes, de recevoir la loi sublime. »

Après avoir raconté cet enseignement de la loi et y avoir joint la moralite, il fit l'application du Jâtaka : « Le Mittavindaka d'alors, c'etait le Sthavira Lolatissa; le Maître renommé, c'était moi. »

LA COUPE PHÉNICIENNE DE PALESTRINA

ET L'UNE DES SOURCES

DE L'ART ET DE LA MYTHOLOGIE HELLÉNIQUES.

NOTES D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE,

PAR

M. CH. CLERMONT-GANNEAU.

DEUXIÈME ARTICLE.

CHAPITRE DEUXIÈME.

EXAMEN DE QUELQUES DÉTAILS.

Nous avons fait le tour complet de la coupe. Notre petit conte — un vrai conte de fées — finit précisément au point où il avait commencé, et à la plus grande gloire de notre héros.

Il nous faut maintenant revenir sur quelques détails dont j'ai à dessein abrégé ou ajourné l'explication pour ne pas ralentir outre mesure la marche du récit déjà trop embarrassée par de minutieuses mais d'ailleurs indispensables observations.

§ 1. — LES OISEAUX PASSANTS.

Ces oiseaux ne doivent pas être purement explé-

tifs. L'artiste, dont nous connaissons maintenant l'esprit ingénieux et logique, a certainement, en les dessinant, entendu exprimer quelque chose. Tout ce qu'il a écrit doit être lu. Il n'y a rien de redondant ou de superflu dans cette rédaction à la fois sobre et détaillée. Mon premier sentiment était de voir dans ces oiseaux une espèce de déterminatif de la marche rapide des chevaux, une sorte de métaphore plastique traduisant matériellement l'image familière aux poëtes, les chevaux *aux pieds ailés*, les *chevaux rapides comme des oiseaux*. En effet, l'on remarque que ces oiseaux, passant à tire-d'aile, sont constamment associés à l'attelage du char, et qu'ils n'apparaissent pas là où le char ne joue pas un rôle effectif, par exemple dans tout le segment compris entre les scènes IV-VI.

Cette interprétation semblerait confirmée par l'aspect de la seconde zone, où les huit chevaux trottants sont accompagnés de seize oiseaux identiques à ceux dont nous discutons la valeur.

Nous retrouvons les mêmes volatiles figurant dans des scènes gravées sur le cratère d'argent doré qui a été découvert à côté de notre coupe dans le trésor de Palestrina[1]. Notons, chemin faisant, que la reproduction de ce détail éminemment caractéristique établit entre les deux monuments un lien des plus étroits et suffirait à leur faire assigner une origine commune, en dehors de toute autre analogie[2].

[1] *Cenni sopra l'arte*, etc., pl. XXXIII.

[2] Ce détail existe également sur plusieurs autres monuments con-

Sur le cratère, l'oiseau passant accompagne également des chevaux, non pas des chevaux de trait, mais des montures de cavaliers. Seulement, il se présente aussi au-dessus de *trois bœufs* passants [1], au-dessus d'un *lion et d'un cerf bondissants*, peut-être même au-dessus d'un *fantassin* en marche.

Ces associations tendraient donc à montrer qu'il n'y a pas de relation exclusive entre cet oiseau et le cheval. La seule chose qui reste, c'est qu'il accompagne des êtres en *marche*. Faut-il en conclure qu'il est destiné à marquer simplement le mouvement rapide ?

Mais alors notre coupe offre une particularité d'où il résulterait qu'il ne peut s'agir que du mouvement, et non pas du *sens du mouvement*. En effet, nous avons vu que, dans la première moitié de notre zone, les

génères dont nous aurons à parler plus loin, par exemple sur une des coupes de Larnaca. M. de Longpérier (Musée Napoléon III, *Choix de Monum.*, pl. X) considère ces oiseaux, sur ce dernier monument, comme marquant le mouvement.

Il faut aussi tenir compte de la valeur décorative que ces oiseaux pouvaient avoir; ils meublent très-convenablement les espaces vides au-dessus des scènes figurées.

[1] Ou plutôt un taureau, un veau et une génisse. Deux oiseaux sont au-dessus du taureau qui marche en tête; ils sont dessinés comme à l'ordinaire. L'oiseau qui est au-dessus de la génisse (fermant la marche) présente, au contraire, une variante curieuse : il s'arrête brusquement dans son vol, les ailes relevées, le corps incliné, les pattes pendantes, comme s'il allait se poser sur le dos de l'animal. Il est à noter que la génisse beugle, tandis que le taureau est figuré la bouche fermée et par conséquent muet. Il y a peut-être un rapport voulu entre le beuglement du quadrupède et la manœuvre insolite de l'oiseau. Nous aurons à revenir sur cette scène pastorale identique aux scènes décrites par Homère sur le bouclier d'Achille.

oiseaux volent en *sens inverse* des chevaux; c'est seulement dans la seconde moitié qu'ils volent dans le même sens qu'eux. L'on n'a pas oublié, du reste, que cette disposition semble avoir pour motif la division de la zone en deux segments à peu près égaux et symétriques.

De plus, si les deux oiseaux compris dans la scène IV (*la Halte*), et volant au-dessus des deux chevaux occupés à manger sous la surveillance du cocher, appartiennent bien à cette scène, comme cela paraît être, on ne peut plus dire qu'ils expriment le mouvement. À quoi bon d'ailleurs exprimer le mouvement par un signe spécial? De deux choses l'une, ou les acteurs sont en marche, ou ils sont au repos. Dans le premier cas, le mouvement est suffisamment indiqué par l'attitude même des acteurs, et l'emploi d'un symbole cinétique serait un pur pléonasme. Dans le second cas, cet emploi serait un contre-sens.

Je me suis par moments demandé si ces oiseaux, au nombre de huit, ou de neuf si l'on y joint l'épervier symbolique, n'auraient pas quelque chose à faire avec la division de notre histoire en neuf scènes. Mais j'ai dû écarter cette idée pour des motifs qu'il serait trop long et peu utile d'exposer.

Peut-être ne faut-il voir dans la présence de ces oiseaux autre chose que le déterminatif du ciel, de l'air, de l'espace libre dans lequel se meuvent personnages et animaux. Pour un Sémite, l'idée d'*oiseau* éveille immédiatement l'idée de *ciel* : עוף השמים

(*Genèse*, I, 30; VII, 7; IX, 2; *Psaumes*, CIV, 12, etc.), de même que l'idée de *poisson* éveille l'idée de *mer* : צפור שמים ודגי הים (*Psaumes*, VIII, 9). La convention qui consiste à indiquer le milieu par les êtres caractéristiques qui y vivent, est bien conforme à ce que nous connaissons des habitudes de l'art assyrien, dont les procédés ne sont pas à méconnaître dans l'exécution de notre coupe. Aujourd'hui encore les vols d'oiseaux en accents circonflexes, dont on ponctue le ciel de certains paysages, ne sont pas autre chose qu'une indication schématique du même genre, un moyen, pour ainsi dire, d'aérer artificiellement la perspective.

Ces oiseaux, quel que soit leur sens, sont passés, avec les scènes dont ils font partie, dans les peintures céramiques grecques, servilement copiées, comme nous le constaterons, sur des modèles orientaux identiques à ceux que nous étudions; là, ils sont souvent traités comme des rapaces, ou du moins ils sont considérés comme tels par la majorité des archéologues. Ils ont pu alors, comme les scènes elles-mêmes, changer de signification et prendre un caractère, soit augural, soit même, à l'occasion, psychique, caractère qu'ils n'ont certainement pas ici.

Nous retrouvons par exemple ces oiseaux sur une amphore grecque de style archaïque appartenant à la collection de Luynes[1] et sur laquelle est peint le combat d'Hercule contre le triple Géryon,

[1] De Luynes, *Descript. de quelques vases peints*, pl. VIII, p. 4.

combat imité (on le verra tout à l'heure) de la scène centrale de la coupe de Palestrina inscrite au nom de Echmounya'ad. Ces comparses ailés accompagnent là une file de cavaliers au galop, et se voient aussi au-dessus de l'attelage du char d'Hercule arrêté. Le même oiseau est répété de plus sur le *bouclier* circulaire d'un des trois Géryons; or, nos monuments de Palestrina nous offrent exactement le même cas. En effet, sur le cratère d'argent doré, l'oiseau passant, qui vole au-dessus de l'armée en marche, au-dessus des *σΊρατιωτικά*[1], comme dirait Pausanias, est reproduit à titre d'emblème héraldique sur l'écu circulaire d'un des fantassins (= le bouclier argien des archéologues). Les archéologues s'accordent, je l'ai déjà dit, à reconnaître, dans ces oiseaux de l'amphore et d'autres monuments grecs, des oiseaux de proie. Le rapprochement que nous venons de faire à ce sujet peut permettre d'hésiter aujourd'hui. L'on est autorisé à se demander non-seulement si les Grecs n'ont pas transformé en oiseaux de proie des oiseaux d'une autre nature figurant sur les monuments orientaux copiés par eux, mais même si ce sont bien des oiseaux de proie qu'ils ont *entendu* représenter. On sait que l'on est encore dans le doute sur la question de savoir si certains oiseaux volant à tire-d'aile, sur des monnaies des îles, sont des oiseaux de proie ou des pigeons[2].

[1] Pausanias, V, 18, 6, *Sur le troisième côté du coffre de Cypselus* (décoration orientale).

[2] Le type de ces oiseaux monétaires peut être aussi le résultat

S'il était possible de déterminer l'espèce à laquelle appartiennent les oiseaux sur notre coupe, il serait peut-être plus aisé d'en préciser la signification. N'était leur cou un peu allongé, on pourrait être tenté d'y voir des pigeons. Le pigeon était renommé, chez les Grecs comme chez les Sémites, pour la rapidité de son vol : dans Œdipe à Colone[1], le chœur demande les ailes de la colombe pour traverser les airs. Pline prétend que le vol de cet oiseau est supérieur à celui de l'épervier lui-même[2]. « Qui me donnera des ailes comme celles de la colombe pour m'envoler ! » s'écrie le Psalmiste[3]. Il y a dans Isaïe un curieux passage[4] où les *nuages qui traversent le ciel* sont mis en parallèle rigoureux avec les vols de colombes : cela fait songer au rôle de déterminatif aérien que j'ai proposé d'attribuer à nos oiseaux.

Peut-être est-ce la vue de monuments tels que les nôtres, et des pastiches innombrables qu'en ont faits les Grecs, qui a donné naissance, chez ces der-

d'un emprunt. Nous verrons que les monuments phéniciens que nous étudions ont, en dehors de la glyptique et de la toreutique, donné naissance à deux grands courants d'imitation chez les Grecs : 1° *les sujets des vases peints*; 2° *les sujets des médailles*. Les Grecs ont transporté dans leur numismatique aussi bien que dans leur céramique les scènes orientales gravées sur nos coupes, soit en les isolant, soit en les rapprochant, suivant leur caprice, et en accompagnant le tout d'explications de leur cru, explications qui ont exercé sur leur mythologie une influence des plus profondes.

[1] Sophocle, *Œdipe à Colone*.

[2] Pline, *Hist. nat.*, X, 36.

[3] *Psaumes*, LV, 7.

[4] *Isaïe*, LX, 8 : מי־אלה כעב תעופינה וכיונים אל־ארבתיהם

niers, à ces fables étranges relatives au commerce des oiseaux et de certains quadrupèdes, fables dont Oppien, ou le poëte qui a pris son nom, s'est fait l'écho complaisant. Il nous décrit, dans son poëme de la chasse, les francolins se posant sur le *dos tacheté des cerfs cornus* (*νώτοισι ἐπὶ σκιτοῖσι*, ce détail caractéristique est tout à fait conforme à ce que nous montre notre coupe); les perdrix battant des ailes au-dessus des chevreuils pour les éventer et les rafraîchir; l'outarde amoureuse se laissant glisser dans les airs pour aller au-devant du *cheval galopant;* les sagres s'abattant sur les troupeaux de chèvres[1].

Il se peut que ces extravagances s'appuient sur l'observation de quelques faits réels, tels que les familiarités intéressées et bien connues des étourneaux et des moutons; mais peut-être aussi l'association plastique de ces oiseaux, mêlés aux bêtes de diverses espèces figurant sur des monuments qui ne sont pas autre chose qu'une véritable imagerie populaire, n'a-t-elle pas été sans influence sur la formation, le développement et la propagation de ces singulières idées.

[1] Oppien, *De la Chasse*, II, 426 :

Θάμβος, ὅταν κερόεσσαν ἀχαϊνέην πτερόεντες
Ατταγέες νώτοισιν ἐπὶ σκιτοῖσι θορόντες,
Ἢ δόρκοις πέρδικες ἐπὶ πτερὰ πυκνὰ βαλόντες
Ἱδρῶ ἀποψύχωσι, παρηγορέωσί τε θυμὸν
Καύματος ἀζαλέοιο, λατυσσόμενοι πτερύγεσσιν,
Ἢ ὁπότε προπάροιθεν ἴῃ καναχήποδος ἵππου
Ὠτὶς ὀλισθαίνουσα δι' ἠέρος ἱμερόεσσα,
Σαργοὶ δ' αἰπολίοισιν ἐπέχραον.

§ 2. — LE SINGE ET LE CERF.

M. Helbig a cru reconnaître dans les *trois singes* de la coupe, c'est-à-dire dans *le singe* répété *trois fois*, ou plutôt *quatre fois*, la race égyptienne appelée par les Grecs *κυνοκέφαλος*[1].

Il a consulté depuis sur ce point un naturaliste de ses compatriotes, M. Boll. Celui-ci lui a répondu que le type représenté par l'artiste ne pouvait être, avec toutes les particularités qu'il offre, précisément identifié avec aucune race, mais qu'il se rapprochait surtout du *Cynocephalus sphinx* et des différentes espèces de la famille des mandrills[2].

M. Boll doit avoir eu de bonnes raisons pour mo-

[1] *Ballettino*, art. cité.

[2] *Cenni sopra l'arte*, etc., p. 32. Voici la note de M. Boll : « L'essere le scimie raffigurate sulla tazza di Palestrina senza coda a primo aspetto potrebbe far supporre, che l'artista abbia voluto rappresentare una specie degli antropoidi (Orang, Gorilla, Chimpanse). Ma vi si oppongono le forme delle guancie, la statura atticiata, la soverchia cortezza delle estremità superiori e la *rassomiglianza della testa con quella del cane*. Cotali particolarità non sono proprie agli antropoidi ma si trovano tutte e quattro nella famiglia dei Paviani (*Cynocephali*). Nè dubito, che le scimie rappresentate sulla tazza non debbano attribuirsi a questa famiglia. Imperocchè accanto alle anzidette particolarità caratteristiche la mancanza della coda è di poco rilievo, avendo alcune specie di Paviani questo membro molto piccolo ed in guisa di mozzo. Ma non mi arrischio di determinare dentro la famiglia dei Paviani la precisa specie. In ogni caso è sicuro il fatto, che i Paviani rappresentati sulla tazza essenzialmente diversificano dal *Cynocephalus hamadryas* proprio all' Abessinia e spesso raffigurato sui monumenti egiziani. Essi rassomigliano molto più al *Cynocephalus sphinx* ed alle diverse specie del *Papio* (Mandrillo), a scimie dunque che vivono sulle coste occidentali dell' Africa.

tiver son jugement; je n'entends rien à l'histoire naturelle, et je ne me permettrai pas de lui faire des objections sur ce terrain. Cependant, je dois avouer que la ressemblance du profil de notre singe avec celui du *chien*, ressemblance signalée par M. Boll, est loin d'être frappante. Le cynocéphale, dont on peut voir quelques exemplaires vivants au Muséum, a un muffle beaucoup plus allongé; il n'a pas la taille colossale de notre animal; de plus, il a une queue[1], tandis que notre singe n'offre pas la plus petite trace d'appendice caudal. L'artiste est trop consciencieux dans ses représentations pour avoir omis un détail aussi caractéristique; il eût été plutôt certainement porté à l'exagérer.

M. Milne-Edwards fils, qui a bien voulu me donner son avis sur ce point, juge aussi qu'il est fort difficile de proposer une identification positive de l'animal; il regarde comme extrêmement douteux le rapprochement suggéré avec le cynocéphale.

Rien du reste n'est plus scabreux que de faire de l'histoire naturelle scientifique sur des documents archéologiques.

Ce qui est certain, selon moi, c'est que l'artiste a voulu nous montrer :

1° *Un singe*[2] :

L'angle facial et le profil de la bête, la villosité totale du corps, la flexion des membres postérieurs

[1] Quelquefois très-courte, il est vrai.

[2] Quand je dis un *singe*, je me tiens à la stricte et littérale tra-

marquant l'impossibilité physique d'atteindre à la station parfaite[1], l'emploi anti-humain de la main gauche pour lancer le projectile, les allures de quadrupède affectées par le quadrumane fuyant de la scène VII, le rapprochement de l'animal tapi dans sa tanière et des autres *animaux* de la forêt (lièvre et cerf), enfin le parallélisme même et la suite des idées, — le contexte, si j'ose m'exprimer ainsi, — scènes de *chasse*: chasse au *cerf*, chasse au *singe;* tout s'accorde pour marquer l'animalité de cet être ambigu.

duction de notre texte iconographique. Mais nous verrons plus loin que cette scène est susceptible d'une interprétation mythologique extrêmement curieuse, et que l'acteur simien, l'homme sauvage, qui y prend une part si naturelle, si réaliste, est devenu, pour les imagiers grecs, calquant pour ainsi dire ce sujet, un véritable *satyre*. La légende italo-hellénique s'est alors emparée de cet être imaginaire et l'a chargé d'un double rôle; d'une part, il est devenu le satyre qui éteint le feu du bûcher dans l'apothéose d'Hercule; d'autre part, il a été immatriculé, sous le nom de Cacus (avec son antre sis *au pied de l'Aventin*), dans la famille des monstres occis par le héros phénicien. De même, notre épisode de la *chasse au cerf* est devenu, dans l'iconographie grecque, *la prise du cerf d'Arcadie, aux cornes d'or, aux pieds d'airain*. Mais l'origine plastique de ces fables, et d'autres encore, qui rentrent dans ce que j'appellerai la *mythologie oculaire*, par opposition à la *mythologie auriculaire*, fera l'objet d'un chapitre spécial, où je montrerai que le cycle héracléen, en particulier, peut s'expliquer d'un bout à l'autre et dans ses détails les plus minimes, les plus obscurs jusqu'ici, par le cycle matériel des images se déroulant autour de nos coupes phéniciennes.

[1] Il faut considérer dans cette scène le singe comme *debout*, non pas pour *marcher*, ou pour *courir*, mais pour *lancer* plus loin et plus fort son projectile. Quand il s'agit de courir (scène VII), la bête est à *quatre pattes*; il est vrai qu'à ce moment elle est peut-être déjà frappée d'une flèche ou culbutée par les chevaux.

2° *Un singe anthropomorphe* (au sens étymologique du mot) :

Taille colossale; absence de queue; emploi d'armes de jet, et aussi de la massue; habitudes solitaires; mise à mort de l'animal copiée sur la mise à mort des ennemis humains par les rois égyptiens; peut-être même, rôle emblématique de l'épervier planant au-dessus de cette scène sanglante.

3° *Un singe troglodyte* :

Existence indubitable de la *caverne* répétée deux fois.

Je ne me charge pas de faire dans ces détails la part respective de la vérité, de l'inexactitude et de l'arbitraire. Les naturalistes trouveront certainement, par exemple, que l'anthropomorphisme est exclusif du troglodytisme[1]; que l'usage d'armes, même aussi

[1] On s'accorde en effet aujourd'hui à refuser aux grands singes anthropomorphes le troglodytisme; ils sont considérés comme spécialement arboricoles, et les anciennes dénominations, encore en usage quelquefois, de *troglodytes gorilla*, de *homo troglodytes* (chimpanzé) ne doivent pas être prises au pied de la lettre. Cependant, selon du Chaillu, le gorille, qu'on est naturellement tenté de reconnaître dans le singe de notre coupe, ne niche pas dans les arbres, comme l'assurent les naturalistes, mais il habite dans des vallées profondes, bien boisées, ou sur des hauteurs très-escarpées, *au milieu de gros quartiers de rochers* dont il fait alors ses *repaires favoris*. Le gorille ne vit pas en troupe. Les individus les plus féroces sont, comme l'éléphant solitaire, les *vieux mâles isolés*. On a contesté l'exactitude de ces renseignements. En tout cas, réels ou légendaires, il faut avouer qu'ils cadrent singulièrement avec les données de notre coupe et, par conséquent, avec les idées, plus ou moins soutenables, qui avaient cours chez les Phéniciens, relativement aux grands singes africains, vers l'époque où fut exécuté ce monument.

primitives que la pierre et le bâton, usage attribué encore aujourd'hui aux grands singes par la croyance populaire, est du domaine de la légende pure; que la représentation de l'animal pèche par plusieurs côtés, etc.

Mais toutes ces erreurs s'expliquent sans peine pour peu qu'on réfléchisse aux éléments d'information que pouvait avoir notre artiste pour dessiner son singe.

La ligne de démarcation qui sépare l'homme du singe n'a jamais été très-précise dans l'esprit des nations anciennes; elle ne l'est pas davantage, comme l'on sait, dans l'esprit des peuplades non civilisées de nos jours. Tout le monde se rappelle le curieux épisode du Périple de Hannon relatif aux *gorilles*. L'expédition carthaginoise parvenue sur la côte occidentale d'Afrique, jusqu'au Gabon, rencontra une île pleine d'*hommes sauvages* et de femmes *velues* que les interprètes désignaient sous le nom de *gorilles*[1].

Les marins carthaginois essayèrent vainement de s'emparer de quelques *hommes* qui se *défendirent avec des pierres* (des rochers qu'ils faisaient rouler?); trois *femmes* seulement tombèrent entre leurs mains et opposèrent une résistance telle qu'on dut les abattre. On en rapporta les peaux à Carthage[2].

[1] *Geographi Græci minores*, I, 13 et 14.

[2] Elles furent consacrées dans le temple de Tanit (= *Juno*), c'est-à-dire, comme nous le verrons, de la déesse même qui, sur notre monument, protége le chasseur contre l'attaque du singe. Les temples renfermaient, comme on le sait, de véritables *galeries de*

Les Carthaginois n'ont donc pas ignoré l'existence du gorille. Il n'y aurait pas lieu par conséquent d'être étonné que l'artiste eût représenté, plus ou moins exactement, et, si l'on veut, avec addition de quelques traits de fantaisie, un individu de cette

curiosités; le sanctuaire antique était, la plupart du temps, doublé d'un *musée,* voire même d'un *muséum,* au sens français du mot. Les dépouilles des gorilles rapportées par l'expédition carthaginoise et visibles jusqu'à la prise de Carthage par les Romains (*spectatas usque ad Carthaginem captam,* Pline, VI, 36) pouvaient donc fournir des indications utiles à un artiste indigène curieux de reproduire un spécimen de ces rares animaux.

Ici encore la fable n'a pas tardé à s'emparer de ces éléments d'information pour les métamorphoser en légendes. Déjà, dans Pomponius Mela (III, 9), les *femmes sauvages* de Hannon, les gorilles femelles, sont devenues des êtres fantastiques peuplant une grande île africaine, à l'exclusion des mâles, sans le secours desquels elles peuvent concevoir! D'autres auteurs veulent y reconnaître les Amazones! D'autres encore, s'appuyant sur une analogie de sons, y voient les *Gorgones* (cf. les notes de Ch. Müller au Périple de Hannon, *Geogr. Gr. min.*, p. 14). Marius, au dire d'Athénée (V, 64), aurait eu, pendant son expédition d'Afrique, affaire aux Gorgones, espèces de ϖρόβατα (!) sauvages des plus singulières. A l'instar de Hannon, Marius aurait rapporté à Rome les peaux de quelques-uns de ces animaux merveilleux et les aurait exposées dans le temple d'Héraklès.

La relation établie entre les trois gorilles de Hannon et les trois Gorgones libyennes de Persée, pour arbitraire qu'elle soit, n'en a pas moins été grosse de conséquences. Elle a permis d'introduire, à l'aide d'un véritable doublet, dans le cycle de Persée, ces mêmes tableaux déjà incorporés au cycle d'Hercule. L'imagination grecque, aux prises avec la scène du combat contre les gorilles, tel qu'il est figuré sur notre coupe, et tel qu'il pouvait l'être, avec quelques variantes, sur d'autres monuments orientaux congénères, ou sur des monuments helléniques copiés sur ceux-ci, a pu très-aisément l'expliquer par l'histoire de *Persée tuant l'une des trois Gorgones;* nous retrouvons dans notre scène jusqu'à l'arme caractéristique de Persée, la *harpé,* et aussi l'origine plastique de la naissance si bizarre de Pégase, s'élançant du

race[1] dont les mœurs peu connues, même aujourd'hui, pouvaient servir, comme elles servent encore, de thème à toute sorte de fables.

Ce ne serait point un des moindres attraits de notre coupe phénicienne, si elle nous offrait une sorte d'illustration indirecte du texte du Périple de Hannon.

Ici surgit une nouvelle difficulté, si l'on veut localiser la scène en Afrique et lui appliquer, dans toute leur rigueur, les règles zoologiques.

C'est la question du cerf.

Cervos prope modum sola non gignit, nous dit catégoriquement Pline[2], en parlant de l'Afrique. Et les naturalistes modernes semblent lui donner raison, car le *cervus barbarus* qui se rencontre aujourd'hui en Tunisie et sur les côtes de Barbarie est considéré généralement comme une variété dégénérée et rabougrie du *cervus elaphus* européen (?), apparu à une époque relativement récente.

Élien se prononce dans le même sens que Pline.

tronc de Méduse décapitée (interprétation abusive d'un des chevaux du char qui écrasent sous leurs sabots le gorille renversé). Le sexe du singe répété trois fois n'étant pas indiqué par l'artiste, la glose populaire avait toute liberté de se prononcer pour le sexe féminin. Mais toute cette question rentre également dans le système de mythologie iconographique que j'ai indiqué d'un mot, et qui sera traité en détail dans un chapitre spécial.

[1] M. Fr. Lenormant pense aussi aux singes africains, soit aux gorilles, soit (toutes proportions gardées) aux magots de l'Atlas (*Comptes rendus* des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres pour l'année 1876, p. 269).

[2] *Hist. nat.*, VIII, 51.

Il refuse à l'Afrique non-seulement le cerf, mais encore le sanglier [1].

Pline et Élien ne me paraissent être d'ailleurs ici que l'écho d'auteurs plus anciens. En effet, Aristote avait dit avant eux qu'il n'y avait dans toute la Libye ni porc sauvage, ni cerf, ni chèvre sauvage [2].

Nous pouvons même remonter encore plus haut en suivant cette assertion qui s'est probablement transmise de proche en proche. Elle est déjà dans Hérodote qui en est peut-être le véritable auteur.

Hérodote énumère longuement les divers animaux qui se trouvent en Libye, et il ajoute : « Toutes ces sortes d'animaux se rencontrent en ce pays, et, outre cela, tous ceux qui existent ailleurs, *excepté le cerf et le sanglier, car il n'y a ni sanglier ni cerf en Libye* [3]. »

On ne saurait méconnaître la gravité de ces témoignages, particulièrement du dernier.

[1] Élien, *De nat. animal.*, XVII, 10 : Ἐν δὲ Λιβύῃ συῶν ἀγρίων ἀπορία ἐσ7ὶ καὶ ἐλάφων.

[2] Aristote, III, p. 169, 3 (éd. Didot) : Ἐν δὲ Λιβύῃ πάσῃ οὔτε σῦς ἄγριός ἐσ7ιν, οὔτ' ἔλαφος, οὔτ' αἴξ ἄγριος. Aristote est le seul à signaler l'absence de la chèvre sauvage en Afrique. Élien se trouve sur ce point en contradiction formelle avec lui, car il consacre, au contraire, un chapitre spécial aux *chèvres sauvages de Libye* (XIV, 16). Y aurait-il eu ici quelque confusion entre Λιβύα et Λυκία ?

[3] Hérodote, IV, 192 : Πλὴν ἐλάφου τε καὶ ὑὸς ἀγρίου· ἔλαφος δὲ καὶ ὗς ἄγριος ἐν Λιβύῃ πάμπαν οὐκ ἐσ7ιν.

Les ἄγριοι ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἄγριαι, dont Hérodote parle dans le paragraphe immédiatement précédent (IV, 191), et qu'il classe à la suite des *animaux* de la Libye, rappellent tout à fait les *femmes sauvages* du Périple de Hannon, et nous montrent à quel point les Libyens étaient frappés de l'aspect anthropomorphe des grands singes à la race desquels appartient l'être, à la fois satyrique et simien, tué par notre chasseur.

Toutefois, je dois mettre en regard un passage d'un auteur ancien qui ferait supposer l'existence du cerf en Afrique, et cela dans une région fort éloignée des parages méditerranéens. Le Périple de Scylax mentionne, parmi les objets de trafic rapportés de l'île de Kerné (sur la côte nord-ouest d'Afrique) par les vaisseaux phéniciens, des peaux de *cerfs*, de lions, de panthères, d'éléphants, etc.[1].

Resterait à savoir si le mot ἐλάφων désigne bien ici, comme ailleurs, des *cerfs*, selon l'acception vulgaire de ce mot.

On pourrait encore invoquer, en faveur de l'existence du cerf en Afrique, *ab antiquo*, et aux environs même de Carthage, le témoignage de Virgile[2]. Énée, jeté par la tempête sur la côte de Libye, à la hauteur de Carthage, aperçoit trois cerfs errant sur le rivage :

> . . . tres littore cervos
> Prospicit errantes.

suivis de tout un troupeau :

> . . . hos tota armenta sequuntur
> A tergo, et longum per valles pascitur agmen.

Le poëte nous peint d'un mot la fière allure des mâles portant haut leur tête aux *cornes ramifiées* :

> . . . capita alta ferentes
> Cornibus arboreis.

[1] *Geographi Græci min.*, I, 94.
[2] *Énéide*, I, 180 et suiv.

Énée en abat sept à coups de flèches, et les Troyens affamés leur font subir la même opération que celle à laquelle nous assistons sur notre monument :

> Tergora diripiunt costis et viscera nudant.

Le *cornibus arboreis* est caractéristique et désigne certainement le cerf. Le lieu de la scène est en parfait accord avec la provenance punique de la coupe. Il est vrai qu'il n'est pas toujours prudent d'admettre sans réserve les dires des poëtes, de ceux-là même qui passent pour être le plus exacts.

Un fait incontestable, c'est que le cerf figure dans les représentations égyptiennes des tombeaux des Beni-Hassan et de Thèbes. Ce cerf, remarque Wilkinson, est inconnu dans la vallée du Nil, mais on le rencontre encore dans le voisinage des lacs de Natroun et aussi vers Tunis, jamais toutefois entre le Nil et la mer Rouge[1].

Enfin, des documents authentiquement puniques, que j'examinerai de plus près dans le paragraphe intitulé : *Le sacrifice du cerf dans le rituel carthaginois*, nous prouveront irrécusablement que ces animaux devaient exister en grand nombre non loin de Carthage. L'étude de ces documents nous fournira en outre des indications de nature à élucider un peu cette question si controversée du cerf africain, et à mettre d'accord, sur ce point, les conclusions de la

[1] G. Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, III, p. 25.

science et de l'histoire avec les données de l'archéologie.

Le cerf de notre coupe offre en outre une particularité qui, ici, est une véritable singularité, et qui ne laissera pas de frapper vivement l'attention des naturalistes : c'est sa peau tachetée.

Chez les cerfs ordinaires, ce sont seulement les jeunes faons qui portent une livrée ainsi mouchetée. Plus tard, cette livrée disparaît et fait place à une robe unie, quand l'animal arrive à l'âge adulte. Or, notre cerf a atteint tout son développement, comme le montre sa ramure. Il y a une race de cerfs qui conserve à tous les âges ces taches caractéristiques (blanches), c'est celle des cerfs *axis* (= *ἴορκος*). Mais les axis [1] appartiennent exclusivement à l'Asie (bords du Gange, Ceylan, etc.), et s'il fallait leur rapporter notre cerf, il faudrait, du même coup, pour

[1] Le bouclier d'un des personnages figurant dans la scène peinte autour du col de l'amphore de Volci (de Luynes, *Descript. de quelques vases peints*, I, 1) est orné d'un cerf à peau tachetée, que le duc de Luynes qualifie d'axis. Mais ici les taches semblent être positivement un parti pris décoratif, car on les rencontre, également limitées au tronc de l'animal, sur une chèvre et sur un cheval qui décorent les boucliers des autres combattants.

On a cru aussi reconnaître des cerfs axis sur quelques gemmes perses et sassanides (nos 564, 565, 568 des collections du Louvre). Il serait désirable de soumettre tous ces monuments, et d'autres encore qui forment avec eux un groupe naturel, à un examen rigoureux, afin de voir si l'animal qui y figure ne serait pas soit un daim, soit un cerf d'une race intermédiaire entre le daim et le cerf proprement dit, soit enfin un animal de fantaisie emprunté par l'artiste à quelque bestiaire traditionnel.

A en croire Ovide, l'indiscret Actéon, métamorphosé en cerf,

être logique, renoncer à voir le gorille dans notre singe.

Il y a pour ainsi dire incompatibilité géographique entre l'*axis* et le *gorille*.

On pourrait être aussi tenté de songer au daim vulgaire qui, comme l'axis, est marqué de taches blanches *permanentes*, susceptibles, par conséquent, de coexister avec une ramure développée. Seulement, la ramure du daim diffère sensiblement des bois ronds du cerf : elle est palmée et aplatie au sommet des andouillers (= le πλατύκερως, le Ἔλαφος εὐρύκερως). L'animal de notre coupe, s'il a le poil du daim, a tout à fait la ramure du cerf avec les andouillers très-nettement détachés, et sans traces apparentes d'empaumures[1].

Les artistes anciens savaient parfaitement faire la différence du cerf et du daim.

Un exemple authentique du daim sur un monument oriental nous est fourni par un bas-relief de Ninive gravé dans le grand ouvrage de Layard[2]. Un

aurait revêtu une robe tachetée, qui rappelle celle du daim ou de l'axis :

et velat maculoso vellere corpus.

(*Métam.*, III, 199).

L'emploi du mot *vellus* pour désigner la peau du cerf peut sembler impropre au premier abord; mais Ovide s'en sert également en parlant de la peau du lion.

[1] L'axis n'a que deux andouillers, mais le *cervus mandarinus* (chinois), qui lui est étroitement apparenté, a trois andouillers.

[2] Layard, *The monuments of Nineveh*, first series, pl. 33; *winged figure carrying a stag.*

personnage ailé, barbu, tient de la main droite une branche d'arbre, et sur son bras gauche un ruminant cornu, entièrement couvert de taches ovales[1]. C'est à tort que la lettre de la gravure et M. Layard lui-même qualifient cet animal de *cerf* (*stag*); c'est un *daim* admirablement reproduit. Ses cornes aplaties, aux larges empaumures, le caractérisent de la façon la plus nette. Cet animal est encore répété, à ce qu'il semble, sur des ornements de robe (à figures) de la même provenance, gravés à la planche XLIV du même ouvrage : les cornes sont toujours palmées, mais les taches n'existent pas ou, du moins, ne sont plus visibles.

Je signalerai encore un très-beau spécimen de daim aux cornes empaumées, à la peau tachetée, sur un cylindre babylonien de la collection de Luynes[2].

[1] Ce personnage mythologique, qui a pour pendant un personnage de tout point semblable (même planche), mais portant, au lieu d'un daim, une chèvre sauvage ou un bouquetin (*wild goat*), offre, à mon sens, le rapport le plus frappant avec un certain type archaïque d'Apollon, je veux parler du célèbre Apollon Philesios, jeté en bronze par Canachus de Sicyone, qui se voyait dans le Didymæon de Milet, et qui présentait sur sa main étendue un faon. Quant à la branche tenue par la divinité assyrienne (dans le pendant c'est une palme?), elle fait songer à cette branche de laurier qu'agite l'Apollon purificateur, par exemple sur les monnaies de Caulonia. Mais ce rapprochement ne pourra prendre toute sa valeur qu'après les observations générales que j'aurai à exposer sur l'imitation par les Grecs de modèles orientaux.

[2] Bibliothèque nationale. Il m'a été impossible d'apercevoir, à travers la vitrine, on ne peut plus mal disposée pour l'étude, le numéro de ce monument. La bête passe à droite entre deux arbres.

L'histoire et la distribution géographique des cervidés est d'ailleurs un problème très-obscur qui a longtemps divisé les naturalistes, et sur la solution duquel ils ne sont pas encore tout à fait d'accord entre eux. Ainsi le daim, par exemple, a été quelquefois tenu pour originaire de *Barbarie*.

Fr. Cuvier décrit un *Cervus dama Mauritanicus* qui se retrouve depuis la Pologne jusqu'en Perse, et qui a des bois à empaumures moins larges que celles du daim ordinaire, avec de très-légères indications de taches blanches.

G. Cuvier rapporte qu'il a vu un daim sauvage qui avait été tué dans les bois au sud de Tunis[1].

Je citerai à ce sujet un passage de l'*Encyclopédie d'Histoire naturelle*, du Dr Chenu, qui peut jeter une certaine lumière sur le point qui nous intéresse :

« Quant au *cerf d'Algérie* qu'on rencontre principalement dans la province de Constantine, entre Oran et La Calle (*sic*)[2], que l'on a longtemps regardé comme une simple variété du *cervus elaphus*, il semble bien démontré aujourd'hui, d'après les travaux de MM. Gray et Bennett, que c'est bien une espèce particulière dans laquelle on remarque surtout des *taches blanchâtres permanentes sur les flancs*, ce qui

[1] Je suis redevable de cette indication à l'un de mes élèves, M. Ferté.

[2] Il y a ici un évident *lapsus*, comme l'a fait fort justement remarquer M. Deloche, membre de l'Institut, pendant que je lisais ces quelques pages devant l'Académie. Il faut remplacer apparemment *Oran* par *Bone*.

tend à lier, par cette espèce, le cerf commun au daim[1]. »

Le plus sage serait peut-être alors de rattacher le petit cerf tacheté de notre coupe à une espèce, je ne dis pas indigène, mais propre à l'Afrique, de taille médiocre, et intermédiaire entre le daim et le cerf.

Il convient, au surplus, d'accueillir avec une certaine circonspection les taches dont est marqué ce cerf, car l'artiste a également moucheté le pelage des deux chiens (au centre de la coupe), et même celui du lièvre, ce qui, dans ce dernier cas, paraît être une simple affaire de fantaisie. Cependant, les monuments égyptiens (tombeaux des Beni-Hassan, à Thèbes, *ap.* Wilkinson) nous offrent des images de lièvres tout à fait semblables, images sur lesquelles celle de notre coupe est pour ainsi dire calquée. Il faut aussi noter que le cerf qui figure dans ces représentations égyptiennes et que l'on a, comme nous l'avons vu, rapproché du *cervus barbarus*, n'est pas tacheté comme le nôtre.

Assurément, il serait dangereux de prendre pour argent comptant des données archéologiques susceptibles de modifier les conclusions les plus récentes de la science. D'autre part, l'on ne devrait pas être surpris outre mesure de voir sur un monument antique des faits en contradiction avec ces conclusions.

Il est nécessaire avant tout de faire la part de la liberté avec laquelle les artistes, aussi bien que les

[1] Dr Chenu, *Encyclopédie d'histoire naturelle*, pachydermes, ruminants, etc., p. 123.

poëtes, ont de tout temps combiné des éléments parfois fort disparates; c'est là un des priviléges de l'imagination.

Pictoribus atque poetis
Quidlibet audendi semper fuit æqua potestas.

Notre coupe phénicienne pourrait donc parfaitement nous montrer à côté d'un singe africain un cerf européen, ou asiatique, dont l'image aurait été empruntée par l'artiste à quelque bestiaire conventionnel. Nous allons voir en effet que cette coupe rentre dans un groupe de monuments congénères dont les analogies ne peuvent bien s'expliquer que par l'existence d'une sorte de manuel uniforme, de guide iconographique, lui-même d'origine fort hétérogène, et auquel puisaient avec plus ou moins de scrupule les orfévres phéniciens.

Nous reprendrons la question du cerf, au paragraphe 5, après avoir touché deux points dont l'examen préalable est nécessaire pour continuer l'étude de ce détail, et nous essayerons de résoudre le problème dont l'enquête ouverte à propos de ce détail nous a incidemment révélé l'existence : *l'origine du cerf africain.*

§ 3. — LE SACRIFICE.

Dans l'hypothèse où les différents meubles et ustensiles disposés par le chasseur pour procéder à cette cérémonie en plein vent auraient été apportés par lui, et sortiraient, comme le parasol, du char qui l'a amené jusqu'au lieu de halte, l'on serait certainement en droit de chicaner; l'on pourrait, en

s'appuyant sur la règle que la partie ou la somme des parties ne saurait être plus grande que le tout, mettre au défi d'expliquer comment un aussi petit char pouvait contenir, outre les deux personnes qui le montent, les deux autels, le siége, l'escabeau, le cratère, etc., voire même la mangeoire des deux chevaux. Mais il ne faut pas oublier que la convention a une place évidente dans toutes ces représentations, et qu'on ne saurait sérieusement demander à un artiste, même oriental, ou, si l'on veut, surtout oriental, d'observer dans son dessin une échelle rigoureuse.

L'objection tirée du *poids* des objets pourrait être plus spécieuse que l'objection tirée de leur *volume*, parce qu'elle est absolue et indépendante des dimensions respectives attribuées par l'artiste au char et aux objets. Il est clair que si tous ces meubles sont *massifs*, le char qui les transporterait, au lieu d'être un rapide équipage de chasse, deviendrait une véritable voiture de déménagement. Mais tel n'est point le cas. En y regardant bien, l'on voit que le siége, les autels, la mangeoire, sont formés de minces montants réunis par des traverses, de simples tiges assemblées en X de manière à constituer des espèces de carcasses aussi légères que stables et résistantes. Les spécimens de ce genre de meubles ne sont pas rares en Égypte et en Assyrie; nous avons, sans aller plus loin, dans le trésor même de Palestrina, un trépied de bronze qui consiste en une petite cuve, un *lebes*, montée sur trois longues tiges métalliques et qui peut nous

donner une idée des autels de notre chasseur, si l'on veut les considérer comme portatifs.

Au surplus, nous avons toujours la ressource de diviser la difficulté et d'admettre que plusieurs objets, sinon tous, les autels par exemple, n'ont pas été transportés par le char. Il s'agit peut-être ici d'un sanctuaire fixe, quoique fort simple, disposé à une époque antérieure dans ce lieu agreste. Rien ne nous oblige à supposer que notre chasseur vient pour la première fois dans ces parages. Peut-être bien même était-ce là le terme habituel de ses courses et le lieu ordinaire de ses haltes de chasse.

§ 4. — LE SACRIFICE ET LE REPAS.

La nature même de la cérémonie soulève des questions de la plus haute importance.

Il y a deux autels; sur l'un est un cratère avec son *simpulum*, sur l'autre un véritable fourneau où flambe du feu. Il y a donc à la fois une offrande liquide, une libation et une offrande ignée.

Ce n'est pas un pur hasard qui a fait mettre au-dessus du sacrifice liquide le disque ou globe lunaire emboîté par le croissant qui en caractérise les phases[1],

[1] On peut hésiter sur la nature du disque embrassé par le *croissant*. On serait en droit d'y voir aussi bien le disque du soleil, considéré comme *enfanté par la lune*, conception symbolique dont je montrerai plus bas une curieuse et indéniable application sur la coupe phénicienne du Varvakeion. En tout cas, le *croissant* ne laisse ici aucun doute sur la *signification lunaire* de ce complexe, ce qui, pour nous, est l'essentiel.

Remarquons, dès maintenant, que cet ensemble (renversé) du disque et du croissant est, en particulier, l'image de la déesse Tanit,

et au-dessus du sacrifice igné, le disque solaire ailé. Dans les religions orientales, le feu est l'apanage des dieux, l'eau, et les liquides en général, celui des déesses. Nous voyons ici ces deux formes sexuelles de la divinité, mâle et femelle, solaire et lunaire, faire elles-mêmes, et simultanément, l'élection de l'offrande spéciale qui leur revient, qui leur convient.

Je n'insisterai pas sur ce détail qui jette un jour des plus vifs sur les doctrines théogoniques visées dans cette coupe et qui mériterait toute une dissertation. Je me hâte de passer aux révélations que cette scène nous apporte sur les pratiques du culte proprement dit.

La logique, la suite naturelle de notre petite histoire descriptive, appelait un acte que nous ne voyons point : *le repas du chasseur*. Récapitulons. Notre homme part de chez lui le matin, entre en chasse, tue un cerf, fait halte au milieu du jour dans un bois, dételle, fait manger ses bêtes, écorche et vide sa pièce de gibier. . . . . A quoi s'attend-on? A le voir manger lui-même; il a encore une longue traite à fournir avant de rentrer chez lui; l'artiste le sait bien, puisqu'il va nous raconter les péripéties émouvantes du retour. Au milieu de ces scènes de la vie réelle si complaisamment détaillées, la scène du repas avait sa place marquée, et nous la cherchons vainement.

et, à ce titre, est constamment associé, sur les monuments carthaginois, comme sur notre coupe, au disque solaire ailé, emblème de Baal-Hammon, parèdre mâle de Tanit.

Pour moi, *la scène du repas est la scène même du sacrifice.* L'artiste ne nous montre seulement que le prélude religieux de ce repas, le *benedicite* en quelque sorte; la suite est sous-entendue.

Tout est disposé, le breuvage est dans le cratère avec le *simpulum*, ou la louche, pour y puiser; des quartiers du cerf rôtissent sur l'autel-fourneau, sur le *foculus*, le *tannour.* Le chasseur, après avoir vaqué à tous ces soins du ménage et préparé lui-même sa nourriture, s'assied à l'ombre du parasol. Mais avant de manger, en bon croyant, il fait manger ses dieux; il les invite à prendre leur part du repas, il leur en fait officiellement les honneurs, il leur présente, en se tenant au port d'armes, le pain qu'il va rompre, et appelle leur bénédiction sur les mets auxquels il n'a pas encore touché. C'est un *qorban* dans toute la force du terme, un זבח שלמים.

Telle est bien l'antique idée du sacrifice, qui est avant tout un *lectisternium*, *epulæ sacræ*, ou plutôt une sorte de communion de la divinité et de l'officiant, simulacre pour la première, réalité pour le second. Les hommes ont, dès l'origine, prêté aux dieux, faits à leur image, leurs propres besoins, comme ils leur ont attribué leurs passions. La meilleure manière de se rendre favorables ces êtres puissants qui ont toutes nos faiblesses, c'est de satisfaire à leurs besoins imaginaires. Les dieux ont faim, les dieux ont soif; ils sont friands de la graisse et du sang des victimes; ils aiment le vin[1] épandu autour de leurs autels.

[1] Pour rester sur le domaine sémitique, cf. ce que dit la Vigne

Ce qui, sur notre monument, attire et retient au-dessus du *tannour* flamboyant le disque solaire battant des ailes et dardant par en bas, vers le brasier, comme des langues de feu[1], ce n'est pas seulement le pétillement de la flamme, c'est la fumée appétissante de la viande grillée, ce parfum du sacrifice qui réjouit Jéhovah lui-même : ריח ניחח ליהוה[2].

La liturgie des peuples sémitiques et les locutions mêmes de la Bible offrent à cet égard des traits bien intéressants, et notre monument est sous ce rapport d'une inappréciable valeur.

Les prophètes israélites, parlant au nom de la pure morale, ont, il est vrai, élevé à plusieurs reprises, contre cette doctrine toute matérielle du sacrifice, de véhémentes protestations dont les fondateurs du christianisme se sont faits l'écho énergique. Mais ces protestations ne font que mieux attester la réalité et la popularité de cette doctrine; quant à sa persistance, il suffit de se rappeler que, si le Nouveau Tes-

dans l'apologue de Jotham, sur le mont Garizim : « Abandonnerai-je mon *jus qui réjouit les Elohims et les hommes?* » (המשמח אלהים), *Juges*, IX, 13.

[1] Sur nombre de monuments égyptiens représentant des scènes analogues, le disque divin lance par en bas des rayons qui sont de *véritables bras armés de petites mains prenantes.* Ces mains multiples, symétriquement distribuées en *gauches et droites*, tiennent différents symboles, et saisissent même parfois les offrandes disposées sur l'autel. Cf. les dieux d'Homère prenant part aux repas.

[2] *Lévitique*, I, 9, 13, 17. — Cf. *Nombres*, XV, 3, 24; XXVIII, 2, 6, 8, 13, etc. ὀσμὴ εὐωδίας. Cf. Genèse, VIII, 21, où nous voyons Jéhovah humant l'odeur de l'holocauste de Noe : וירח יהוה את־ריח הניחח.

tament enseigne aux hommes la prière en leur disant de demander à leur Père qui est au ciel leur pain quotidien, le Zohar nous parle encore des *Israélites nourrissant leur Père qui est au ciel :* ישראל מפרנס לאביהם שבשמים[1].

Ces analogies, qu'il serait facile d'étendre, m'enhardissent à regarder comme un *pain* l'objet indéterminé qui est sur la main du personnage assis. La forme de cet objet rappelle tout à fait celle de certains pains égyptiens, et l'on sait que le *pain* tenait une place considérable dans le rite israélite, qui peut nous fournir une idée des rites phéniciens; l'on connaît en effet les *pains de proposition*, les *pains sacrés de Jéhovah*, לחם הפנים, לחם המערכת, לחם התמיד, לחם קדש[2].

Nous avons là l'équivalent de l'*oratio propositionis panis* ou *prothescos* de la liturgie de l'Église orientale.

Il n'est pas hors de propos de rappeler à ce sujet les gâteaux sacrés, les כונים, offerts par les Israélites idolâtres à la *reine des cieux;* ces offrandes étaient précisément accompagnées de libations[3]. Ces pratiques, contre lesquelles Jérémie n'a pas assez d'invectives, se rapprochent d'autant plus naturellement de celles qui sont figurées sur notre coupe, que la

[1] Zohar, III, 7-6.

[2] Cf. לחם אלהים הם מקריבם, *Lévitique*, XXI, 6; cf. *ibid.* 8, 17, 21, 22; XXII, 25.

Ἄρτοι ἐνώπιοι, ἄρτοι τοῦ προσώπου, ἄρτοι τῆς προθέσεως, ἄρτοι τῆς προσφορᾶς, ἄρτοι τοῦ Θεοῦ.

[3] *Jérémie*, VII, 18; XLIV, 17, 25.

divinité à laquelle s'adresse en première ligne notre chasseur, la divinité à qui semblent spécialement destinées la libation et la proposition du pain eulogique, la divinité qui est caractérisée par le symbole lunaire, se dévoile plus loin comme une divinité féminine, une véritable מלכת השמים; elle n'est autre, en effet, comme nous le verrons, que la déesse carthaginoise Tanit.

Ainsi, en résumé, la scène du *sacrifice*, véritable communion sous les deux espèces, doit être ici l'expression abrégée du *repas;* c'est une sorte de synecdoche figurative. Je crois qu'il convient d'accorder souvent la même signification à des cérémonies semblables représentées sur nombre d'autres monuments, où l'artiste a écrit *sacrifice* et où l'archéologue, sous peine de contre-sens, doit lire *repas*. Mais je ne saurais m'engager maintenant dans cette question de traverse.

§ 5. — LE SACRIFICE DU CERF DANS LE RITUEL CARTHAGINOIS.

J'ai dit que c'était le cerf *tué* par notre chasseur, puis *écorché* et *vidé* par lui, qui avait dû lui fournir les éléments de son *sacrifice* et de son *repas*, ce qui est tout un, comme je crois l'avoir établi.

Cela demande quelque explication.

D'abord il n'est pas inutile de faire remarquer que le cerf appartient, dans la zoologie hiératique des Israélites, au groupe des *animaux purs*, c'est-à-dire des animaux dont la chair peut servir de nourriture à l'homme. Le cerf rentre, en effet, dans la classe

des *ruminants* à *sabot divisé*[1]. D'ailleurs, le cerf, איל, est expressément nommé par la Bible parmi les principaux animaux qui, satisfaisant à cette double condition, peuvent être mangés[2]. Les Phéniciens n'étaient certainement pas plus scrupuleux que les Israélites sous ce rapport.

Mais aucun passage biblique n'inscrit le cerf au nombre des animaux qui peuvent être *offerts en sacrifice*. On pourrait à la rigueur alléguer que le cerf est virtuellement compris parmi les *quadrupèdes purs*, בהמה הטהרה, immolés par Noé au sortir de l'arche[3]. Nous avons heureusement à notre service un argument moins frêle et tout à fait topique. La fameuse inscription carthaginoise découverte à Marseille contient le tarif des sacrifices offerts dans le temple de Baal, très-probablement de Baal-Hammon, c'est-à-dire de la divinité même adorée par notre chasseur. Ce tarif énumère, en dehors des oiseaux, plusieurs espèces d'animaux, de quadrupèdes, pouvant être immolés. Je suis l'ordre du texte original :

1° Le bœuf. . . . . אלף.
2° Le veau et le *cerf*. . . . . עגל, איל.
3° Le bélier et la chèvre. . . . . יבל, עז.
4° L'agneau, le chevreau et le *faon*. אמר, גדא, צרב איל.

Les traductions mises en regard du nom de ces animaux sont, pour la plupart, entièrement con-

[1] *Lévitique*, II, 3-4. Cf. *Deutéronome*, XIV, 6.
[2] *Deutéronome*, XII, 15, 22; XIV, 4, 5; XV, 22. Cf. I *Rois*, IV 23 (à propos du service de bouche de Salomon).
[3] *Genèse*, VIII, 20.

formes à l'usage de l'hébreu; elles sont généralement admises par tous les savants qui se sont occupés de ce texte. A peine a-t-on voulu introduire, pour un ou deux mots, une légère nuance: par exemple pour עגל[1].

La chose qui nous intéresse, c'est de savoir si l'on est réellement autorisé à attribuer ici à איל le sens de *cerf*, sens que ce mot a en effet en hébreu. Cela ne semble au premier abord souffrir aucune difficulté, et personne n'a hésité sérieusement jusqu'ici sur ce point. Cependant, en y regardant bien, l'on pourrait éprouver des doutes graves sur la légitimité de cette traduction :

1° Il est assez singulier de voir un animal sauvage comme le cerf associé dans un même tarif à des animaux domestiques;

2° Ne faudrait-il pas lire, pour supprimer cette singularité, אַיִל pour אַיָּל, et traduire par *bélier* au lieu de *cerf*?

Je m'occuperai d'abord du second point.

אַיָּל et אַיִל sont en effet graphiquement identiques, si l'on fait abstraction des voyelles, ainsi qu'il convient dans un texte où elles ne sont pas exprimées. Donc, liberté de choisir entre ces deux formes. Toutefois, il faut dès maintenant remarquer qu'on s'attendrait plutôt, d'après les habitudes orthographiques du phénicien, à voir אַיִל écrit *defective :* אל . La présence du *yod* semblerait témoigner que cette lettre a ici une fonction importante et plus compliquée que

[1] P. Schrœder, *Die phönizische Sprache*, p. 244 : . . . « Kein Kalb, sondern ein *junges Rind.* »

celle de servir de support à un simple *khireq*, et que nous avons par conséquent affaire au mot אַיָל = *ayyâl* = cerf.

D'un autre côté, si איל était le *bélier*, il ferait double emploi avec יבל qui a précisément cette signification, au moins en hébreu, et qui figure également dans notre texte. Il n'y aurait qu'une ressource, ce serait d'attribuer arbitrairement à יבל le sens de *bouc*. Le bouc, en effet, manque, ou plutôt semble manquer dans ce groupe d'animaux où sa place paraissait naturellement marquée.

Pour bien se rendre compte de cette difficulté, il est nécessaire d'examiner d'un peu plus près cette partie de l'inscription.

La disposition générale du tarif de Marseille est faite selon un ordre rigoureux, dont on n'a peut-être pas suffisamment tenu compte jusqu'ici. Les animaux et les matières susceptibles d'être offerts en sacrifice y sont évidemment classés *selon leur importance*, d'après une échelle *décroissante*, commençant au *bœuf* et descendant jusqu'à la plus humble offrande (*gâteau*, *lait*, *graisse* ou *beurre*). Les quadrupèdes sont subdivisés en quatre catégories qu'il faut considérer comme respectivement composées d'éléments à peu près équivalents, placés sur la même ligne :

I. 1 : bœuf.
II. 2 : veau ; 3 : *cerf* (?).
III. 4 : bélier ; 5 : chèvre.
IV. 6 : agneau ; 7 : chevreau ; 8 : *faon* (?).

Si l'on a mêlé dans la teneur du tarif ces huit élé-

ments, ce mélange n'est pas aussi arbitraire qu'il le paraît au premier coup d'œil. On a réuni, en effet, ceux qui étaient considérés comme à peu près égaux (en poids, et par conséquent en valeur), et cela en procédant toujours *decrescendo*. Cette distribution ne doit pas empêcher de reconnaître la parfaite symétrie qui règle les rapports de ces animaux entre eux.

I. *Quatre* espèces d'animaux adultes :

1° *bœuf;* 2° *cerf*(?); 3° *bélier;* 4° *chèvre.*

II. Les *quatre* jeunes qui leur correspondent spécifiquement :

1° *veau;* 2° *faon* (?); 3° *agneau;* 4° *chevreau.*

Cette comparaison méthodique et le parallélisme rigoureux qui en résulte nous prouvent tout de suite plusieurs choses :

D'abord qu'on a eu tort d'hésiter à rendre עגל par *veau*[1]; l'*agneau* et le *chevreau* du contexte, pour ne pas parler du *faon* qui est encore sujet à caution, lèvent toute espèce de doutes à cet égard.

Ensuite, qu'il est impossible d'accepter la traduction, essayée plus haut, de יבל par *bouc*, en faisant passer la signification constante de ce mot, celle de *bélier*, à איל. En effet, qu'arriverait-il alors? C'est que nous n'aurions plus que *trois espèces* d'animaux au lieu de quatre :

1° le bœuf; 2° le bélier; 3° le bouc + la chèvre.

1° אלף; 2° איל; 3° עז + יבל.

[1] Schrœder, *loc. cit.*

Or, nous avons positivement *quatre petits* différents qui nécessitent *quatre* animaux *adultes* correspondants. Il nous faut donc renoncer à rendre איל par *bélier*, et force nous est de revenir à la valeur de *cerf* que ce mot a en hébreu.

Enfin, cette comparaison nous fait voir que עז doit probablement être ici rendu par *bouc* et non par *chèvre*, à cause de l'analogie générale (noms des *mâles*). Je puis pour cette dernière conséquence produire une indication qui tend à établir en effet que עז avait en phénicien, et particulièrement en carthaginois, le sens de *bouc*. Dioscoride (IV, 50) nous a conservé le nom punique d'une plante appelée *herbe aux boucs*, en grec *τράγιον*, sous la forme transcrite : ΑΧΟΙΟΣΙΜ ou ΑΧΑΙΟΣΙΜ. Il est difficile de ne pas reconnaître dans ce mot, avec Gesenius, אחי עזים (=Ἀχοί+οσίμ) *herba caprarum*, ou, pour s'en tenir rigoureusement à la traduction grecque *τράγιον*, *herba hircorum*. Donc, עז = *hircus*. D'ailleurs, il est possible, il est même probable, que les quatre mots אלף, איל, יבל et עז ne désignent pas plus dans l'inscription les mâles que les femelles de chaque espèce, mais *l'espèce même d'une façon générique*, sans distinction de sexe : c'est ainsi que nous disons vulgairement *bœuf*, *cheval*, *mouton*, etc., indifféremment pour chacun de ces animaux, qu'il soit mâle, femelle, ou même neutre[1].

[1] On pourrait aussi se demander si les rites carthaginois n'exigeaient pas, pour les sacrifices, des animaux d'un sexe déterminé qui pouvait varier selon les espèces.

Ainsi, il ne nous reste même plus l'expédient de faire passer, ce qui serait d'ailleurs absolument arbitraire, le sens de *bouc* au mot איל, puisque ce sens appartient à עז . De plus, le fait que le texte n'a pas un nom spécial pour le *petit* du איל et se sert d'une sorte de périphrase (צרב איל), achève de nous prouver qu'il s'agit bien du cerf; si nous avions affaire à un animal domestique ordinaire, il est plus que probable que le petit de cet animal serait désigné par un mot particulier[1].

Voilà donc le cerf expressément mentionné dans un document phénicien, très-probablement carthaginois, car bien des considérations donnent à penser que l'inscription de Marseille est originaire d'Afrique. Cependant, l'on pourrait encore douter à l'égard de ce dernier point et prétendre que ce document, trouvé, somme toute, en Gaule, règle le culte carthaginois en l'appropriant aux conditions d'une contrée étrangère, et prouve tout au plus l'existence du cerf en Gaule, mais nullement en Afrique.

[1] Le contexte montre clairement que צרב איל est *le petit du cerf*. Néanmoins, l'origine même du mot צרב reste encore obscure; les divers rapprochements auxquels on a eu recours sont médiocrement satisfaisants : شرب = *l'animal qui tette*; طرف = *être nouveau*, *récent*, *jeune*, etc. (Meyer et Ewald, *ap.* Schrœder, *Die phön. Spr.* 245). Faudrait-il songer, en s'appuyant sur צרבת = *cicatrice* (de brûlure; *Lévitique*, XIII, 23, 28; il s'agit du diagnostic de la lèpre et de la nature de certaines *taches blanches* de la peau), aux *taches blanches* caractéristiques des jeunes faons, taches qui disparaissent à l'âge adulte dans l'espèce ordinaire des cerfs? J'insiste d'autant moins sur cette conjecture, qu'elle serait grosse de conséquences pour l'identification de la race des cerfs africains.

Cette objection tombe devant le fait suivant. L'on a découvert, à *Carthage même,* un second exemplaire (avec quelques variantes) très-mutilé de notre tarif[1], et ici encore (ligne 5) apparaît le *faon*, le צרב איל.

Cette fois, il n'est plus permis d'hésiter. Cette double attestation et le contrôle auquel nous l'avons soumise, établissent que les Carthaginois, en Afrique, immolaient pour leurs dieux l'animal appelé איל, et que cet animal ne saurait être que le *cerf*. Voilà, soit dit en passant, qui doit peser d'un certain poids dans la question si balancée du cerf africain, que nous avons touchée plus haut, et vers laquelle nous sommes de nouveau ramenés.

Reste alors la difficulté que j'avais mentionnée en première ligne et dont j'ai dû ajourner jusqu'à ce moment l'examen. Comment le cerf est-il associé dans un même tarif à des animaux *domestiques?* Il est clair que cet animal sauvage faisait chez les Carthaginois l'objet de sacrifices courants, qu'il était coté tout comme le bélier ou le bouc. Cela ne laisse pas, il faut l'avouer, d'être bizarre. L'on comprend à la rigueur l'offrande de cette bête, à titre exceptionnel; mais l'offrande usuelle, tarifée? L'on ne se procure pas, il semble, à volonté un cerf ou un faon comme l'on fait d'un bœuf ou d'un chevreau.

C'est pourquoi j'oserai me demander, quelque hardie que cette conjecture puisse paraître, si les

[1] *Inscriptions . . . . in the British Museum*, pl. XXXII.

Carthaginois ne possédaient pas le cerf à l'état de *domesticité*, ou tout au moins de *demi-domesticité*. L'on n'ignore pas que le cerf se prête parfaitement à la domestication. Cerfs, daims, chevreuils, etc., se laissent élever chez nous dans des parcs clos et s'apprivoisent même facilement. Mais aux Indes, l'élève du cerf se pratique tout à fait en grand. Le cerf est devenu là un véritable animal de boucherie; il est méthodiquement engraissé et contribue, dans une assez forte proportion, à l'alimentation humaine. Voici ce que dit à ce sujet le docteur Pucheran dans son excellente monographie du genre cerf[1] :

« Dans l'Inde . . . . cette espèce (le cerf *axis*) est domestiquée, et on l'engraisse et on la mange comme l'on fait du cerf-cochon. »

Et plus loin[2] :

« On sait que cette espèce (le cerf-cochon) est réduite dans l'Inde à l'état de domesticité. Son nom de cerf-cochon doit même lui être venu de cette circonstance qu'on l'engraisse et qu'on le mange comme l'on fait du cochon dans nos climats. »

Sans prétendre que le cerf se trouvait chez les Carthaginois dans des conditions identiques, on peut admettre qu'il s'y trouvait dans des conditions analogues. Les habitudes des Égyptiens, voisins des Carthaginois, sont très-favorables à cette manière

[1] *Archives du Muséum d'histoire naturelle*, vol. VI, p. 424. — Cf. Dr. Chenu, *Encyclopédie d'histoire naturelle*, pachydermes, ruminants, etc., p. 124.

[2] *Id.*, p. 430.

de voir. En Égypte, les riches personnages possédaient, dans leurs domaines de la vallée du Nil, des parcs et des réserves, où ils entretenaient quantité de gibier, bouquetins, oryx, gazelles, etc. Des garde-chasse étaient chargés de veiller à la conservation, à la reproduction et à la nourriture de ces animaux. L'on voit souvent représentés, dans les peintures des tombes, parmi les possessions du défunt, de nombreux troupeaux de gazelles et autres bêtes sauvages, dont les scribes font le recensement[1].

En Asie, mêmes coutumes. Il suffit de se rappeler les grands parcs ou paradis assyriens demeurés en faveur jusque sous les Sassanides.

Pourquoi les Carthaginois n'auraient-ils pas fait comme les Assyriens et les Égyptiens qu'ils ont imités en tout?

Le rôle d'éleveurs, et même d'importateurs d'animaux, rôle que je suis tenté pour tous ces motifs d'attribuer aux Phéniciens d'Afrique, semblera moins invraisemblable si l'on veut bien se rappeler ce que l'antiquité classique nous raconte elle-même de l'habileté proverbiale des Carthaginois pour tout ce qui touchait à l'agronomie. Ce serait une erreur de croire que la fille de Tyr devait toute sa richesse à la mer seule dont elle demeura longtemps la reine incontestée. Elle ne négligeait pas de tirer de la terre de la région la plus féconde de la Libye un non moindre tribut. Nulle part l'agriculture ne fut plus en hon-

[1] Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, III, 7 et 8.

neur que chez les Carthaginois; la haute aristocratie elle-même s'y adonnait avec un goût et un succès qui nous sont attestés par Diodore de Sicile et qui excitaient l'admiration d'Agathoclès leur ennemi[1]. Les ouvrages techniques des auteurs carthaginois faisaient autorité sur la matière. L'on n'ignore pas que le grand traité de Magon, traduit en latin sur l'ordre du sénat, devint la base fondamentale de la science agricole pour les Romains. Parmi les vingt-huit livres qui le composaient, il devait y en avoir certainement plusieurs consacrés à l'élevage des animaux, qui avait une grande importance pour les fermiers carthaginois[2].

Or nous voyons précisément, par les ouvrages latins, que l'élevage raisonné et systématique des animaux sauvages, du gibier, tenait une place considérable dans l'agronomie antique à côté de l'élevage des bestiaux.

Il ne sera peut-être pas inutile, pour achever notre édification, d'entrer à ce sujet dans quelques détails.

Columelle, qui, né à Gadès, avait peut-être du sang punique dans les veines, et qui avait voyagé en

[1] Diodore de Sicile, XX, 8.

[2] Et aussi pour les populations libyennes indigènes. Lire à ce sujet le curieux passage de Polybe (XII, 3, 4), protestant contre les assertions de Timée relativement à la prétendue stérilité de l'Afrique, et contre les erreurs accréditées au sujet des animaux de la même contrée. Polybe signale en Libye des chevaux, bœufs, moutons, chèvres aussi nombreux, dit-il, qu'en aucun lieu du monde : une grande partie des habitants ne cultive pas la terre et vit exclusivement du produit des bestiaux.

Syrie et en Cilicie, parle dans son livre VIII de l'élevage du gibier (*villaticæ pastiones sicut pecuariæ*) comme utile aux métayers, *soit pour l'entretien de la table, soit pour la vente au dehors.* Il mentionne, à côté des volières, des colombiers, des viviers, des parcs à oies, les garennes ou *λαγοτροφεῖα*. Il nous apprend que les Romains appelaient *vivaria* les garennes de gibier : *pecudum silvestrium quæ nemoribus clausis custodiuntur, vivaria.*

Plus loin, au livre IX, il revient sur cette question (*ad tutelam pecudum silvestrium*). C'était une *ancienne coutume*, dit-il, d'avoir auprès de la ferme, et le plus souvent au-dessous de l'habitation du maître, des parcs remplis de lièvres, de chevreuils, de sangliers. Ces parcs servaient, soit au plaisir de la chasse, *soit aux besoins de la table; c'étaient des sortes de garde-manger*[1].

Il énumère parmi les bêtes soumises à ce régime les chevreuils, les daims, différentes *espèces* d'oryx, de *cerfs* et de sangliers. Il y avait là à la fois pour le propriétaire une source de plaisir et de *revenu*[2].

On nourrissait les bêtes à la main, à peu près de la même façon que les animaux domestiques, en

[1] Columelle, *De re rustica*, IX : « Siquidem mos antiquus lepusculis capreisque, ac subus feris juxta villam plerumque subjecta dominicis habitationibus ponebat vivaria, ut e conspectu suo clausa venatio possidentis oblectaret oculos, et cum exegisset usus epularum, velut e cella promeretur . . . . . »

[2] *Id.* « Feræ pecudes ut capreoli, damæque, nec minus orygum *cervorumque genera* et aprorum, modo lautitiis ac voluptatibus dominorum serviunt, modo quæstui ac reditibus. »

leur donnant de l'orge, de la farine de froment, des fèves, du marc de raisin. Le garde-chasse devait avoir particulièrement l'œil sur celles qui mettaient bas et leur donner du grain. Columelle recommande de ne pas trop tarder *à tirer parti* des animaux qui ont atteint leur développement et qui ne peuvent que *perdre de leur valeur* passé un certain âge. Le *cerf*, dit-il, pourtant, peut être conservé plusieurs années[1].

Suivent de minutieuses instructions sur la manière de clore les parcs et de nourrir les bêtes. Il conseille d'y lâcher quelques animaux préalablement apprivoisés, pour engager les autres à venir prendre leur nourriture artificielle.

Varron s'était déjà exprimé à peu près de la même façon que Columelle sur cette importante branche de l'agronomie.

Il nous apprend que Sejus *vendait ses sangliers* aux *bouchers de la ville*[2].

Il ne manque pas l'occasion de faire un peu de philologie à propos du mot *leporarium*, qu'on ne doit plus entendre, dit-il, comme on le faisait anciennement, d'une garenne de *lièvres*, mais d'un parc quelconque contenant toute espèce de gibier.

[1] Columelle, « Semperque de manu cibos et aquam praebet. . . Eadem fere sunt pecudum silvestrium pabula, quæ domesticarum . . . . Ordeoque alere, vel adoreo farre aut faba, plurimumque etiam vinaceis . . . . . Custos vivarii frequenter speculari debebit, si jam effoetæ sint, ut manu datis sustineantur frumentis. . . . Cervus tamen compluribus annis sustineri potest. »

[2] Varron, *De re rustica*, III, II : « Et num pluris nunc tu e villa illic natos verres lanio vendis quam hic apros macellario Sejus ? »

Il fait observer, avec l'accent mélancolique du *laudator temporis acti*, combien les parcs grandioses de son époque, peuplés de *cerfs* et de chevreuils et s'étendant sur des espaces immenses, rappellent peu, malgré leur nom de *leporaria*, les garennes du bon vieux temps qui n'avaient pour tous hôtes que quelques modestes lièvres et se contentaient d'occuper un bout de champ d'un ou deux arpents au plus [1].

Il nous montre la population sauvage de ces magnifiques réserves accourant familièrement à l'appel du cor sonné par le garde-chasse, et venant prendre leur pât, des glands pour les sangliers, de la vesce ou autre viandis pour le reste.

Il paraît même que certains grands seigneurs romains avaient parfois la fantaisie, pour se divertir eux et leur compagnie, d'agrémenter cette opération d'une petite mise en scène mythologique; le *buccinator* était costumé en Orphée, et les sons de sa trompe exerçaient sur les fauves alléchés l'action magique de la lyre charmeresse [2].

[1] Varron, III, III: « Leporaria te accipere volo, non ea quæ tritavi nostri dicebant, ubi soliti lepores sint, sed omnia septa, affixa villæ quæ sunt, et habent inclusa animalia, quæ pascantur. » *Id.* III, XII: « Nam neque solum lepores eo includuntur silva, ut olim in jugero agelli, aut duobus, sed etiam cervi aut capreæ in jugeribus multis. » Puis détails sur les lièvres, les lapins, etc.

[2] Varron, III, XIII. Dans l'antiquité classique, les exemples de cerfs apprivoisés ne sont pas rares: le cerf de Sylvia (Virgile, *Énéide*, VII); le cerf de Cyparissus (Ovide, *Métamorphoses*, X, f. 3); le cerf de Capoue (Silius Italicus, XIII); les onze faons ornés de colliers du cyclope de Théocrite (*Idylle* XI); la biche de Sertorius, etc.

Ce que les Romains faisaient si complaisamment, est-ce que les Carthaginois, maîtres des Romains en agronomie, n'ont pas pu, n'ont pas dû le faire comme eux, et avant eux?

Quoi de plus naturel si les colons phéniciens installés en Afrique ont voulu peupler leurs parcs en y multipliant un animal qui en est l'hôte traditionnel, un animal avec lequel ils étaient familiers sur les côtes de Syrie, et qui devait leur rappeler la mère-patrie? Est-il impossible que ce peuple éminemment pratique ait voulu établir dans une certaine mesure la reproduction d'une bête dont la chair offrait, et offre encore en Asie, de notables ressources pour l'alimentation régulière de l'homme?

Si nous admettons que chez les Carthaginois le cerf était, sinon à l'état de complète domesticité, comme chez certaines populations asiatiques, du moins à l'état de semi-domesticité, cela nous rendrait compte de bien des choses.

D'abord, en puisant dans les parcs, dans les Θηριοτροφεῖα, où, conformément à ce système, devaient être tenus les cerfs, l'on pouvait se procurer à volonté un individu de cette espèce, jeune ou adulte, aussi aisément qu'un bœuf ou un veau : il est moins surprenant dès lors de voir le cerf inscrit dans les tarifs à côté d'autres herbivores incontestablement domestiques et comestibles. Ensuite, l'élève du cerf s'accorderait à merveille avec l'hypothèse d'une acclimatation, ou plutôt d'une naturalisation, et ce serait en particulier pour les zoologistes un bien grand

soulagement si la présence du cerf en Afrique pouvait être expliquée historiquement par une intervention humaine qui serait le fait des Phéniciens. Nous aurions aussi plus de latitude pour l'espèce à laquelle il conviendrait de rapporter ces cerfs domestiques, en tenant compte seulement de cette probabilité que la race doit plutôt appartenir à l'Asie qu'à l'Europe. Il serait, dans cette hypothèse, indiqué de rattacher à cette origine le cerf actuel d'Algérie et de Barbarie. Ce cerf serait le descendant de cette race importée qui, tout en demeurant dans son nouvel habitat, aurait fait retour à l'état sauvage avec d'autant plus de facilité que la domestication qu'elle a pu anciennement subir n'a jamais dû être aussi complète, aussi profonde que celle du bœuf, du cheval, du mouton, et autres bêtes esclaves séculaires de l'homme. Si l'on éprouve quelque scrupule à accepter cette conjecture, qu'on veuille bien songer à ce qui s'est passé pour l'introduction, historiquement certaine, dans l'Amérique méridionale, du cheval, qui y vit aujourd'hui à l'état sauvage dans des conditions d'indépendance absolue.

Les assertions des auteurs anciens concernant l'absence du cerf en Afrique devraient en conséquence être prises d'une façon relative et entendues au sens de l'*aborigénat*. Il est supposable qu'elles s'appliquent au cerf à l'état sauvage et non pas au cerf domestiqué. Il est même assez curieux de voir, dans le passage d'Aristote cité plus haut, le cerf enclavé entre le *porc sauvage* et la *chèvre sauvage;* la qualifi-

cation *ἄγριος*, donnée ici au porc et à la chèvre, autorise virtuellement à admettre l'existence en Afrique de ces deux derniers animaux à l'*état domestique*, et cette induction peut être étendue au cerf qui figure en leur compagnie.

Je ne dois pas négliger à ce sujet un autre indice qui m'est également fourni par Aristote. Cet auteur parle à deux reprises de la *castration des cerfs*, à propos de l'influence que cette opération exerce sur le développement des cornes chez ces animaux. Cette pratique paraît supposer des habitudes d'élevage et d'engraissement méthodiques, d'autant plus qu'Aristote la mentionne à propos des effets de la castration sur les animaux *domestiques*, oiseaux et quadrupèdes[1].

Il convient de rapprocher encore un autre passage du même auteur (à la fin du livre IX de son Histoire des animaux), qui semble bien aussi faire allusion à la domestication, au moins accidentelle, du cerf. C'est à propos du mérycisme qui, dit-il, ne peut guère être observé, parmi les ruminants sauvages, que chez ceux d'entre eux qui sont parfois soumis à l'élevage, *tels que le cerf*: *ὅσα μὴ συντρέφεται ἐνίοτε, οἷον ἔλαφος.* Pline ne me paraît pas avoir ici correctement entendu Aristote quand il dit (X, 73) : *ruminant, præter jam dicta, sylvestrium cervi, quum a nobis aluntur.* Heureusement, la méprise de Pline ne porte pas sur le point qui nous intéresse, et qui est, non

[1] Aristote, éd. Didot, III, XLVI, 35, et III, CCVIII, 21.

pas de savoir si, dans l'idée des anciens, le cerf ruminait oui ou non, qu'il fût en liberté ou domestiqué, mais bien de savoir si les anciens en pratiquaient la domestication.

J'aurai encore à ajouter sur la question du cerf, de sa conservation dans des bois sacrés adjacents à certains sanctuaires, de son rôle essentiel dans les rites orientaux, quelques détails importants qui corroborent les conclusions auxquelles nous avons été insensiblement amenés. Je me réserve d'exposer ces détails complémentaires après les deux paragraphes suivants, où j'essaye d'établir que la déesse qui reçoit l'hommage de notre chasseur et lui sauve la vie n'est autre que la Tanit de Carthage, la déesse phénicienne qui a pour correspondant officiel dans le panthéon hellénique : *Artémis*.

En attendant, il résulte de ce premier ensemble de faits que le sacrifice du cerf et du faon était fort bien reçu dans le temple du Baal africain. Un cerf était aussi agréable à la divinité qu'un veau : il valait moins qu'un bœuf, mais plus qu'un bélier ou qu'une chèvre (bouc).

Les deux tarifs phéniciens en question mentionnent trois sortes de sacrifices qui paraissent être le כלל, le צועת, et le שלם כלל. Le sacrifice qu'accomplit notre chasseur doit rentrer dans l'une de ces trois catégories.

Ainsi, nous retrouvons donc dans deux documents authentiques phéniciens, et spécialement carthaginois, la mention formelle de la cérémonie figurée

sur notre coupe et de l'animal que j'avais conjecturé devoir en faire les frais : le *cerf*.

Puisque cette matière des tarifs des sacrifices carthaginois s'est présentée sur mon chemin, qu'il me soit permis d'ajouter un dernier mot à ce sujet. Il y aurait d'instructifs rapprochements à faire entre ce document sémitique, que nous possédons pour ainsi dire en double expédition, et un document grec qu'on n'a pas encore songé à lui comparer. C'est un fragment de décret en dialecte milésien recueilli à Milet et publié par M. O. Rayet[1]. Ce décret, gravé sur marbre, en très-beaux caractères du v[e] siècle, réglait le partage des chairs des victimes dans les sacrifices faits à Apollon Didyméen et à d'autres divinités. Il y est question, comme dans nos tarifs phéniciens, de la destination des différentes parties des animaux immolés : la *peau* (τὰ δέρματα), les *reins* ou le *filet* (ὀσφύν), la *langue* (γλῶσσαν), le *gigot* (κωλῆν), etc. Ce qu'il y a de très-curieux comme coïncidence, c'est que ce décret de Milet, entre autres priviléges, réserve *au prêtre la peau de la victime* : (*l.* 1 : λαμϐάνειν δὲ τὰ δέρματα [καὶ] τὰ ἄλλα γέρεα; et *l.* 7-8 : διδόναι δὲ τῷ ἱερεῖ τὰ γέρεα ἅπερ ἡ πόλις διδοῖ... χωρ[ὶς] δέρματ[ος][2]. Or telle est la prescription du rituel israélite[3]; telle est aussi celle qui est inscrite dans le règlement de Carthage (הערה לכהנם, *passim*); seul, le

[1] *Revue archéologique*, 1874, II, p. 106.

[2] Ou plutôt peut-être δερμάτ[ων].

[3] *Lévitique*, VII, 8.

tarif de Marseille s'écarte ici du décret de Milet, des ordonnances du Lévitique et du tarif de Carthage; il dispose que la peau de l'animal fera retour à l'auteur du sacrifice.

Cette dernière question, en ce qui concerne notre monument, est toute résolue. Notre chasseur étant en même temps l'auteur et l'exécuteur du sacrifice, l'attribution des dépouilles de l'animal ne saurait soulever aucun débat.

Nous ne devons pas être surpris de voir un laïque remplir des fonctions ordinairement réservées aux prêtres. Maint passage biblique nous prouve que chez les Israélites même, les rois, de hauts personnages, etc., avaient parfaitement qualité pour accomplir de leurs propres mains le sacrifice qui, plus tard, devint l'apanage exclusif d'une caste, d'une famille (celle d'Aaron)[1]. Du reste, la nature tout à fait familière de l'opération, dont le sacrifice n'est ici que la préface religieuse, explique bien et justifie le rôle hiératique assumé momentanément par notre chasseur. En tout cas, ce personnage, roi ou grand seigneur, est certainement d'un rang qui lui permet à l'occasion de prétendre au privilége sacerdotal.

§ 6. — LA DÉESSE TUTÉLAIRE : TANIT.

La récompense due à la vertu, à la piété, à l'exactitude mise à remplir les devoirs religieux, ne se fait

[1] A. Kuenen, *Histoire de l'Ancien Testament*, I, 186 et suiv.

pas attendre. Le chasseur en danger de mort est sauvé par l'intervention miraculeuse de la divinité qu'il vient d'honorer et qui a peut-être en outre une injure personnelle à venger, si le singe, comme il est permis de le croire, a profané, conspué, souillé le sacrifice à elle offert.

Le sexe de cette divinité n'est point difficile à déterminer, bien qu'elle n'apparaisse que sous la forme d'une tête, de deux ailes et de deux bras. La face *triangulaire*, imberbe, encadrée par deux larges boucles de cheveux s'étalant symétriquement à droite et à gauche sur les épaules absentes, est l'exacte reproduction de la tête si caractéristique de la déesse égyptienne *Hathor*.

L'adjonction des ailes, qui a d'ailleurs ses analogues sur les monuments égyptiens, est peut-être ici un trait appartenant plutôt à l'art assyrien. N'oublions pas que nous avons affaire à un monument *phénicien*, et que le propre de l'art phénicien est de combiner, en proportions variables, des éléments égyptiens et assyriens.

Or c'est justement de préférence à l'Isis-Hathor égyptienne que les Phéniciens ont été, à des époques diverses, demander la forme corporelle de leurs déesses. Voici, en dehors de la coupe de Palestrina, quelques monuments où des déesses sémitiques se présentent sous cette figure :

1° Sur les stèles égyptiennes (de Paris, Londres et Turin) contenant la triade Khem-Ammon, Reseph

et la déesse phénicienne, *Kecht* ou *Kent*, *Qedech* (à côté de *ʿAnat*);

2° Sur la stèle phénicienne de Byblos si magistralement expliquée par M. de Vogüé (= *Ba'lat Gebal*);

3° Sur un fragment de bas-relief (avec hiéroglyphes) découvert par M. E. Renan non loin du monument précédent;

4° Sur le bas-relief d'Ascalon (au Louvre, Atargatis? basse époque);

5° Sur un double masque de verre bleu recueilli par moi à Ascalon (aujourd'hui au British Museum).

On pourrait facilement multiplier ces exemples.

L'individualité de notre déesse serait assurément mieux définie si sa tête était surmontée de l'un de ces attributs symboliques qui constituent généralement la coiffure des prototypes égyptiens sur lesquels elle est modelée. Mais l'absence de ce détail ne saurait fournir matière à objection sérieuse. Il suffit, pour s'en assurer, de comparer l'une des stèles égyptiennes citées plus haut sous le n° 1, la stèle du Louvre, à une autre similaire, celle du British Museum. Sur la première, la déesse phénicienne a la tête surmontée des cornes en croissant avec le disque à l'intérieur; sur la seconde, cet ornement typique a entièrement disparu, et la déesse n'a plus pour toute coiffure que ses cheveux massés à peu près comme

ceux de notre divinité[1]. D'ailleurs, à tout prendre, ce symbole ne fait pas absolument défaut ici; nous l'avons en réalité, mais seulement il est séparé de la déesse à laquelle il appartient : c'est le complexe du disque et du croissant qui plane au-dessus de l'autel à libations, dans la scène du sacrifice. Là, il suffisait du signe allégorique et abrégé de la divinité, encore invisible, à laquelle le chasseur adressait son hommage; dans la scène du miracle, où l'apparition surnaturelle devait nécessairement se traduire par des formes tangibles et personnelles, il était superflu de répéter le symbole déjà exprimé. Si nous réunissons la déesse et le symbole, isolés pour les besoins de la narration iconographique, nous obtenons en somme une Hathor ou une Isis-Hathor aussi complète que possible.

Le rôle tutélaire de Hathor est très-accusé dans la mythologie égyptienne, et correspond bien au rôle joué ici par la déesse qui a emprunté ses traits.

Ce sont, du reste, un peu partout, les déesses plus encore que les dieux qui se plaisent à protéger les

[1] La même particularité est à constater pour le dieu phénicien Reseph dont la déesse est flanquée à droite : sur la stèle du Louvre, ce dieu porte le haut bonnet égyptien; sur la stèle du British Museum, il a perdu, comme sa parèdre, cette coiffure d'apparat, et n'a plus que le simple *klaft* d'étoffe rayée, serré aux tempes par une cordelette qui rappelle tout à fait le *'égâl* bédouin. En même temps, les traits de cet Apollon phénicien, qui conservaient encore sur le premier monument un aspect égyptien, ont fait place ici au type purement asiatique caractérisé par la barbe en pointe (comme celle de notre chasseur) et un profil dont le sémitisme est des plus tranchés.

mortels. Mais dans le cas présent, le fait que la manifestation surnaturelle n'est pas dévolue à la forme mâle de la divinité, mais à la forme femelle, a une portée toute particulière et, à mon sens, capitale. Ce fait est absolument conforme à ce que nous savons des idées carthaginoises, à la conception de la déesse Tanit, parèdre de Baal, comme l'image visible, comme la *face de Baal, Tanit penê-Baal.* Nous avons même ici la traduction plastique, littérale, de cette expression symbolique : la déesse protectrice ne montre uniquement que son *visage* occupant entre les deux ailes la place du disque solaire de tout à l'heure; pas de trace de corps, si ce n'est deux bras indispensables pour exprimer l'action (enlèvement du char dans les airs).

Ainsi le dieu dont l'existence est impliquée par la présence du disque solaire, le dieu qui vient de se repaître de la fumée du sacrifice, ne se manifeste pas en personne pour défendre son serviteur; il lui faut passer par l'intermédiaire pour ainsi dire *angélique* d'une sorte d'hypostase féminine, qui n'est autre que la déesse sa parèdre, et cette déesse elle-même, pour se dévoiler aux yeux des mortels, se réduit à une face humaine. Or telle est justement la fonction, tel est le *nom même* de la déesse carthaginoise Tanit penê-Baal, parèdre, face et hypostase de Baal-Hammon, de la grande déesse qui est mentionnée en première ligne dans les inscriptions puniques, avant même son divin compagnon.

7. — TANIT-ARTÉMIS.

J'aurai à faire valoir tout à l'heure d'autres arguments décisifs à l'appui de cette détermination de la déesse qui se manifeste sur cette coupe de provenance phénicienne, carthaginoise même, suivant toute probabilité, et en qui je propose d'ores et déjà de reconnaître Tanit, la Tanit caractérisée précisément, comme le prouvent des centaines de monuments provenant de Carthage, par le complexe symbolique *du disque et du croissant.*

Les conséquences immédiates que nous pouvons dès maintenant tirer de cette façon de voir vont nous permettre d'en contrôler la justesse, tout en nous ramenant à certains points de la question du cerf dont j'avais différé jusqu'à ce moment l'étude.

Tanit, la déesse de Carthage, a, comme je l'ai dit plus haut en passant, pour représentant officiel dans le panthéon hellénique, *Artémis*, la Diane lunaire, qui a gardé sur la tête le croissant emblématique de sa sœur orientale. Il ne s'agit pas ici d'un de ces rapprochements plus ou moins ingénieux, trop souvent contestables, dus à l'emploi des méthodes comparatives de la critique moderne opérant sur des bases purement théoriques, mais d'une de ces équations de mythologie pratique, consenties et avouées par les anciens eux-mêmes. Cette assimilation peut être forcée, arbitraire, erronée; nous constaterons nous-même que Tanit a été l'objet d'autres adaptations en apparence exclusives de celles-là. Mais cette assimilation de Tanit et d'Artémis n'en demeure

pas moins un *fait historique,* par conséquent une donnée avec laquelle il faut sérieusement compter.

Elle ressort clairement d'un document authentique, l'inscription bilingue *I Atheniensis*, où le Sidonien nommé עבדתנת (*serviteur de Tanit*) prend dans la partie grecque le nom de Ἀρτεμίδωρος :

ΑΡΤΕΜΙΔΩΡΟΣ
ΗΛΙΟΔΩΡΟΥ
ΣΙΔΩΝΙΟΣ
מצבת סכר בחים לעבדתנת ב
עבדשמש הצדני [1]

Le nom de son père עבדשמש (*serviteur du Soleil*)

[1] La nationalité de cet adorateur de Tanit, formellement exprimée dans l'inscription, est digne de remarque. Artemidoros était Sidonien. Par conséquent, nous avons ici la preuve que le culte de Tanit n'était nullement limité à la Phénicie punique. Tanit, pour être la grande déesse de Carthage, n'était pas une divinité exclusivement carthaginoise; comme les fondateurs mêmes de Carthage, elle avait une origine asiatique. Cette Artémis orientale avait dû partager la fortune des émigrants phéniciens et être transportée de Syrie en Libye, comme une image vivante de la patrie, par les vaisseaux des fugitifs de Tyr. Nous retrouvons encore des personnes portant le nom d'*Artemidoros* à Ascalon (Éd. de Byz. s. v. Ἀσκάλων), à Tarse (Strabon, XIV, 675), à Tyr (dans une inscription publiée dans le *Philologus*, 1854, p. 542), c'est-à-dire dans des contrées où, sous cette forme hellénisée, nous sommes en droit de soupçonner des *Abdtanit*, homonymes de notre serviteur de Tanit, mort à Athènes.

De même des *Heliodoros* tels que le Syrien, père d'Avidius Cassius; le Phénicien auteur du *Æthiopica;* le Tyrien de l'inscription n° 906; l'Arabe sophiste, contemporain de Caracalla, et d'autres encore, ont toute chance de s'être appelés dans leur propre langue עבשמש, comme le père de notre Artemidoros; ils auraient pu, au lieu de traduire leur nom en grec, se borner à le transcrire comme cet habitant d'Émèse père de Bathsaia : Ἀϐδάσαμσος (Waddington, *Inscr., gr. et lat. de la Syrie*, n° 2569).

est rendu, non moins exactement, par Ἡλιόδωρος. La rigueur de cette dernière traduction, qui contient en elle-même les éléments d'une vérification facile (Ἥλιος = שמש), nous garantit, dans une certaine mesure, que nous devons bien envisager, dans le nom du fils, le vocable divin *Artémis* comme un *équivalent effectif* de Tanit.

On me permettra de joindre à cette preuve directe, depuis longtemps enregistrée par la science, une autre indication qui concorde bien avec elle et qu'on a jusqu'ici, je crois, négligé de relever. C'est un passage de Sanchoniathon qui me la fournit[1].

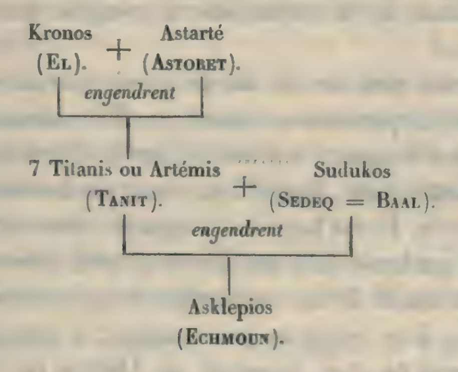
Dans la théogonie phénicienne, Kronos (*El*) passait pour avoir eu d'Astarté (*Astoret*) *sept filles, sept Titanis ou Artémis* : ἑπτὰ Τιτανίδες ἢ Ἀρτέμιδες. Cette identification assez singulière des Titanides et des Artémides, qui va à l'encontre de la tradition purement hellénique attribuant les Titanides à Ouranos et à Gé, a eu probablement pour cause occasionnelle une attraction paronomastique. En effet, si Tanit est bien Artémis, la phrase de l'auteur revenait à dire : *Sept Tanits ou Artémis;* or la ressemblance phonétique entre *Tanit* et Τιτανίς, toute superficielle qu'elle est, est trop considérable pour être dans ce cas un accident fortuit.

Je ferai remarquer, chemin faisant, que ce passage curieux implique en outre *la pluralité des Tanits phéniciennes;* je retiens dès à présent pour en faire usage plus bas, lorsque j'aurai à discuter le surnom

[1] Sanchoniathon, éd. Orelli, p. 30.

de Penê-Baal donné à la Tanit de Carthage, ce fait important, qui est le pendant de la *pluralité des Astorets.*

Plus loin, Sanchoniathon raconte que l'une de ces Titanides devint la mère d'Asklepios, autrement dit *Echmoun*[1]. Cela tendrait à faire attribuer à Tanit, comme enfant, le dieu phénicien Echmoun. D'autre part, toujours d'après la même autorité, le père de cet Asklepios-Echmoun était Σύδυκος; ce dernier personnage n'est, comme je l'ai expliqué ailleurs[2], autre chose qu'un simple *surnom de Baal-Zeus* (= le Juste), à telles enseignes que son nom, Sedeq, צדק, a fini par désigner formellement chez les rabbins la *planète Jupiter* (Ζεὺς, Διὸς ὁ ἀστήρ). On peut sur ces bases dresser le stemma suivant d'où se dégagent d'instructifs rapprochements :



Ces équations, dont aucune n'est hypothétique,

[1] Sanchoniathon, éd. Orelli, p. 33.
[2] Clermont-Ganneau, *Horus et saint Georges*, p. 48.

mais qui toutes sont expressément reconnues par l'antiquité, semblent supposer une triade *Baal* + *Tanit* = *Echmoun* qui fait songer à la triade punique; elles contribuent surtout, ce qui nous intéresse en ce moment, à consolider l'identification de Tanit et d'Artémis.

§ 8. — TANIT-ARTÉMIS ET LE SACRIFICE DU CERF.

Du moment où Tanit se présente à nous avec le caractère avéré d'une *Artémis*, le sacrifice du *cerf* dans le rituel carthaginois, et sur notre coupe, est susceptible de s'éclairer d'un jour nouveau.

Ne sommes-nous pas en droit de nous demander si ce ne serait point spécialement à titre d'animal consacré à Tanit-Artémis, la parèdre de Baal, que le cerf figure dans les tarifs de Carthage et fait les frais principaux de la cérémonie accomplie par notre chasseur?

Si nous nous tenons sur le terrain purement hellénique, la question ne saurait souffrir aucune difficulté. Les rapports intimes du cerf et d'Artémis, Ἄρτεμις ἐλαφοκτόνος, ἐλαφηβόλος, n'ont pas besoin d'être démontrés. Je me bornerai à signaler dans cet ordre d'idées quelques faits qui touchent plus directement à l'objet limité de nos recherches et qui vont achever de nous faire comprendre comment et pourquoi le cerf aurait pu être introduit en Afrique par les colons phéniciens.

Rien ne s'oppose en théorie à ce que la Diane adorée à Carthage n'ait eu, à l'instar par exemple de

l'Artémis de Hyampolis, en Phocide, ses Élaphébolies[1].

Le premier soin de notre chasseur a été, nous l'avons vu, de couper la tête du cerf abattu par lui, et de mettre de côté les bois qui lui serviront de trophée au retour de son expédition. Ce trophée ne saurait être mieux consacré qu'à Tanit-Artémis; il a sa place marquée dans le temple de la grande déesse protectrice des chasseurs : tous les *Artemisia*, comme nous l'apprend Plutarque, avaient, sauf une exception qui motive précisément la remarque de notre auteur, leurs parois décorées de ces ramures de cerfs[2].

Le sacrifice du cerf est expressément mentionné par Porphyre, à côté de celui du bœuf, de la brebis et des oiseaux, dans un curieux passage où le philosophe tyrien insiste sur le côté pratique de ces cérémonies considérées comme prétextes à repas et même à ripailles[3].

Pausanias nous donne sur le sacrifice du cerf un renseignement d'une valeur à part, parce qu'il nous fait voir cette offrande liée à un ensemble de rites empruntés notoirement à l'Orient, ou tout au moins à l'Égypte.

Près de Néon, ou Tithorée, ville de Phocide, c'est-à-dire de cette même province où avaient lieu

[1] *Etymologicon magnum*, s. v. Ἐλαφηβολιών. Cf. Plutarque, *De Mul. virt.*, p. 267; Pausanias, X, xxv, 7; Athén. XV, p. 646.

[2] Plutarque, *Quæstiones romanæ*, IV : Διὰ τὶ τοῖς ἄλλοις Ἀρτεμισίοις ἐπιεικῶς ἐλάφων κέρατα προσπατ7αλεύουσι...

[3] Porphyre, *De abstinentia*, II, 25. Βοῦς γὰρ καὶ πρόβατα, πρός τε τούτοις ἐλάφους καὶ ὄρνιθας.

les Élaphébolies en l'honneur d'Artémis (à Hyampolis), se trouvait un sanctuaire d'Isis, le plus vénéré de tous ceux que les Grecs avaient consacrés à la déesse égyptienne. Chaque année, au printemps et à l'automne, on y célébrait deux grandes fêtes [1], évidemment équinoxiales, qui rappellent en même temps et la foire séculaire de Tanta et la fête juive des Tabernacles. On élevait pour la circonstance des huttes ou abris construits en roseaux et autres matériaux improvisés, des *σκηνάς*, de véritables *sukkot*, et une foule de marchands se rendaient là pour vendre des esclaves, des bestiaux, des vêtements, des objets d'or et d'argent. Les cérémonies religieuses consistaient en sacrifices opérés selon le rite égyptien. Les riches immolaient des bœufs et des *cerfs;* les petites gens, des oies et des pintades. L'on ne sacrifiait ni porcs, ni brebis, ni chèvres [2].

Voilà donc le bœuf mis en ligne avec le cerf exactement comme dans le tarif de Carthage, et offert à une déesse égyptienne qui, pour n'être pas Artémis en personne, ne laisse pas d'avoir avec Tanit de très-proches affinités.

Je citerai maintenant un passage d'Arrien qui nous

[1] Les fêtes d'Artémis, la grande déesse de Hyampolis, avaient également lieu deux fois par an. Les victimes qui lui étaient destinées étaient l'objet d'un élevage spécial et devaient, disait-on, à cette affectation, d'être grasses et toujours bien portantes (Pausanias, X, xxv, 7).

[2] Pausanias, X, xxxii, 16. *Θύουσι δὲ καὶ βοῦς καὶ ἐλάφους οἱ εὐδαιμονέστεροι, ὅσοι δέ εἰσιν ἀποδέοντες πλούτῳ, καὶ χῆνας καὶ ὄρνιθας τὰς μελεαγρίδας· ὑσὶ δὲ ἐς τὴν θυσίαν οὐ νομίζουσιν οὐδὲ οἰσὶ χρῆσθαι καὶ αἰξίν.*

montre d'une façon bien topique la consécration du cerf à Artémis, et nous fait entrevoir du même coup quelle a pu être l'origine de la semi-domestication de cet animal, et, partant, de sa transplantation dans des contrées où il n'existait pas auparavant.

Il y avait, nous dit l'historien d'Alexandre[1], au fond du golfe Persique, à l'embouchure de l'Euphrate, une île à laquelle le héros macédonien aurait imposé le nom d'*Ikaros*. Cette île était couverte d'une épaisse forêt et contenait un hiéron d'Artémis. Là vivaient des quantités de chèvres sauvages et de cerfs, ou de biches, qui erraient en liberté sous la sauvegarde d'Artémis. Il était défendu de chasser ces animaux, si ce n'est lorsqu'on voulait sacrifier quelqu'un d'entre eux à la déesse.

Le mot *ἄφετος*, employé dans ce passage, qu'Élien[2] a reproduit avec des variantes semblant provenir d'une compréhension imparfaite, s'applique, comme *ἄνετος*, aux animaux consacrés qu'on laisse libres en attendant le sacrifice.

La position géographique de l'île d'Ikaros indique suffisamment la nature orientale de l'Artémis qui y était adorée, et le rôle du cerf dans ce culte tout local apparaît nettement. Il n'était permis aux chasseurs de

[1] Arrien, *Expédition d'Alexandre*, VII, xx, 3 : *Εἶναι δὲ ἐν αὐτῇ καὶ ἱερὸν Ἀρτέμιδος, καὶ τοὺς οἰκήτορας αὐτοὺς ἀμφὶ τὸ ἱερὸν τὰ τῆς διαίτης ποιεῖσθαι· νέμεσθαί τε αὐτὴν αἰξί τε ἀγρίαις καὶ ἐλάφοις, καὶ ταύτας ἀνεῖσθαι ἀφέτους τῇ Ἀρτέμιδι, οὐδὲ εἶναι θέμις θήραν ποιεῖσθαι ἀπ' αὐτῶν ὅτι μὴ θῦσαί τινα τῇ θεῷ ἐθέλοντα· ἐπὶ τῷδε θηρᾶν μόνον· ἐπὶ τῷδε γὰρ οὐκ εἶναι ἀθέμιτον.*

[2] Élien, *De Nat. anim.*, XI, 9.

toucher à ces bêtes sacrées qu'à la condition plus ou moins spécieuse, de les offrir à Artémis. Mais il est loisible de croire que les chasseurs avaient bien leur large part de ce sacrifice, et que le sacrificateur, une fois cette formalité accomplie, devenait en même temps, comme sur la coupe de Palestrina, le commensal de la divinité.

Il est à peine besoin d'ajouter que cette Artémis insulaire, dont la résidence avoisinait les îles qui ont servi de berceau à la race phénicienne, ne saurait être autre chose que l'adaptation hellénique d'une déesse asiatique, Tanit ou autre.

Ce nom même de Ἴκαρος qui, au dire d'Arrien, aurait été donné à cette île sacrée sur l'ordre d'Alexandre (!), ne nous cacherait-il pas tout simplement un nom phénicien bien antérieur au conquérant macédonien? La syllabe initiale I pourrait bien, comme dans tant d'autres noms d'îles commençant par *i*, *e*, *ai*, n'être autre chose que le phénicien אי, *île*. Cette *Ikaros* du golfe Persique est l'homonyme exact de l'*Ikaros* méditerranéenne, où a été localisée la légende d'Icare et qui a prêté son nom à la petite mer icarienne dont elle forme la limite septentrionale. Or on est généralement d'accord pour expliquer le nom de cette île, située juste en face et non loin de la côte de Carie, par *I + kar*, l'*île de Carie*. Le nom même de la Carie a été diversement interprété; on a voulu, non sans raison, y reconnaître le mot hébreu כר, *pâturage*, et aussi *brebis*, *troupeaux*. Il faut avouer que, si l'on peut considérer le nom de l'Ikaros méditerra-

néenne comme signifiant l'*île de Kar*, ou l'*île des pâturages*, des *troupeaux*, cette explication s'appliquerait encore bien mieux, sous tous les rapports, à notre Ikaros du golfe Persique, signalée justement par les troupeaux de cerfs et de chèvres sauvages qui y paissaient sous la protection d'une déesse en qui les Grecs n'ont pas manqué de voir leur Artémis.

Quoi qu'il en soit, cette vaste forêt d'Ikaros, avec les immunités qui s'y rattachaient, rappelle en grand les bois sacrés qui étaient presque toujours adjacents aux sanctuaires antiques. Ces bois servaient souvent de retraite à des animaux sauvages; ils finissaient par devenir dans certains endroits des espèces de parcs où l'on introduisait même artificiellement et où l'on entretenait ces hôtes privilégiés. Cela était surtout le cas en Orient. Ainsi le temple de la grande déesse syrienne à Hiérapolis était flanqué d'un véritable *Zoological Garden* où l'on nourrissait des bêtes de toute espèce, domestiques ou sauvages [1] : taureaux, chevaux, aigles, ours, lions, etc., sans parler des colombes et des poissons chers entre tous à la déesse. Il est vrai qu'à Hiérapolis on ne touchait pas à ces animaux, et qu'ils ne fournissaient point de victimes pour le sacrifice.

En ce qui concerne spécialement les cerfs, je ferai observer qu'ils trouvaient à Chypre, dans le bois sacré entourant le temple d'Apollon de Curium, le parèdre d'Artémis, un refuge assuré contre les pour-

[1] Lucien, *De dea Syra*, § 41.

suites des chasseurs et de leurs chiens, et qu'ils pouvaient y brouter tranquillement[1]. Mais il n'est pas dit qu'ils y fussent à l'abri du couteau du sacrificateur.

Les *παράδεισοι* où nous avons été conduit à supposer que les Carthaginois, à l'imitation des Égyptiens et des Assyriens, gardaient les cerfs mentionnés dans leurs tarifs de sacrifices, s'expliqueraient encore bien mieux si l'on pouvait admettre qu'ils avaient en outre le caractère de bois sacrés. Tout au moins pouvons-nous penser que ces *παράδεισοι* étaient, comme la plupart des établissements analogues des anciens, écuries, étables, greniers, etc., mis sous une protection divine spéciale : dans ce cas, Tanit-Artémis était naturellement désignée.

Il résulte donc de ce qui précède que le cerf aurait pu être importé en Afrique par les Phéniciens, non-seulement à titre d'animal sinon d'agrément, au moins de profit pour l'alimentation, mais aussi comme animal *propre au culte de Tanit*. Ces deux raisons n'en font du reste peut-être qu'une. La seconde me fournit l'occasion de soulever une dernière question fort importante au sujet du sacrifice du cerf et de sa valeur réelle dans le rituel carthaginois.

§ 9. — LE SACRIFICE DU CERF ET LES SACRIFICES HUMAINS DANS LES RITES ORIENTAUX.

Parmi les victimes de toute taille et de toute espèce, et dans la liste des offrandes de toute nature

[1] Élien, *De Histor. animal.* XI, 7. Élien parle spécialement des *biches*, *αἱ ἔλαφοι*. Cf. *Horus et saint Georges*, pp. 49, 50.

énumérées minutieusement par les règlements officiels du temple de Baal, l'on remarque tout d'abord l'absence d'une catégorie essentielle, d'une catégorie qui jouait malheureusement à Carthage un rôle considérable : *celle des victimes humaines.*

Tanit ne devait pas être désintéressée dans ces immolations atroces faites au nom de ce Kronos dont elle était, comme nous l'avons vu plus haut, la digne fille. Artémis, elle aussi, l'Artémis orientale surtout, était altérée de sang humain. C'est peut-être même sur ce terrain de commune barbarie que les anciens avaient établi en partie leur identification d'Artémis et de Tanit.

Si les victimes humaines, dont on serait quelque peu fondé à attendre dans ces documents la mention au moins déguisée, y font défaut, en revanche, nous y voyons figurer un animal sauvage, le cerf, dont la présence, bien qu'explicable en somme, n'a pas été sans nous causer pourtant quelque surprise. Ces deux particularités peuvent assurément n'avoir entre elles aucun rapport; toutefois, l'on est en droit, sans rien préjuger, de se demander si elles ne seraient pas par hasard connexes, et si le cerf ne tiendrait pas ici, dans une certaine mesure, la place de l'homme.

Cette conjecture prend quelque corps si on la rapproche du fait suivant constaté historiquement : *la substitution, dans le culte soit d'Artémis, soit de déesses orientales équivalentes, du sacrifice de certains animaux, et tout particulièrement du cerf, aux sacrifices humains.*

Je ne cite que pour mémoire la biche qui remplit dans le sacrifice d'Iphigénie la même fonction subrogatoire que le bélier[1] dans le sacrifice d'Isaac; nous allons retrouver tout à l'heure cette légende sur notre chemin.

Eusèbe[2] nous raconte, sur l'autorité de Porphyre, qu'à Laodicée, en Syrie, on avait anciennement l'habitude de sacrifier chaque année une jeune fille; mais

[1] Un אַיִל, d'après la vocalisation massorétique (*Genèse*, XXII, 13). Ce mot peut prêter à une double entente, exactement comme dans le tarif de Carthage. La légende pouvait y avoir visé un אַיָּל (*cerf*) pour peu qu'elle y fût sollicitée par quelque attraction mythologique. Or, ne l'oublions pas, le récit du sacrifice d'Isaac a subi une évidente manipulation fabuleuse, et cela chez les Sémites : Abraham devient pour Sanchoniathon (édit. Orelli, page 42) un *Kronos* ou *Israël phénicien* (*sic*) qui immole sur un autel son fils appelé *Ἰεούδ* (= יחיד, *unique*, épithète donnée à Isaac au verset 2 du récit biblique).

Au moment où Phrixus va être immolé en sacrifice à Zeus par son père Athamas, il est sauvé par sa mère Néphélè (la Nue), grâce à l'intervention du fameux *bélier* à la toison d'or. Dans ce mythe, l'animal ne joue pas précisément le rôle de substitut, mais celui de monture. Ce n'est que plus tard qu'il est sacrifié par Phrixus en personne, en l'honneur du dieu auquel il avait failli lui-même servir de victime. Le résultat, pour se faire un peu attendre, n'en est pas moins, comme l'on voit, le même, et, ici encore, la bête qui prend la place de l'homme serait, pour les Sémites, un איל, prêtant à la double entente de *cerf* ou *bélier*. La fable oscille entre plusieurs noms pour la mère ou la belle-mère de Phrixus; il est à noter qu'un de ces noms est *Gorgôpis* (selon Hippias, cité par le scholiaste de Pindare, IVe *Pyth.* v. 283 sq.), ce qui permet d'entrevoir dans cette histoire extrêmement défigurée l'intervention d'une *Athénê* (Anat, Tanit).

[2] Eusèbe, *Préparation évangélique*, IV, 16. *Ἐθύετο γὰρ καὶ ἐν Λαοδικείᾳ τῇ κατὰ Συρίαν τῇ Ἀθηνᾷ κατ' ἔρος (ἔτος) παρθένος, νῦν δὲ ἔλαφος. Καὶ μὴν καὶ οἱ ἐν Λιβύῃ Καρχηδόνιοι ἐποίουν τὴν θυσίαν, ἣν Ἰφικράτης ἔπαυσε.* Cf. Porphyre, *De Abstinentia*, II, 56.

que, depuis, cette horrible cérémonie avait été remplacée par l'immolation d'une biche.

Immédiatement après, — et la contiguïté de ces deux renseignements n'est pas indifférente, — Eusèbe et Porphyre ajoutent que les Carthaginois en Afrique avaient le même rite sauvage, auquel mit fin un certain Iphikratès, d'ailleurs parfaitement inconnu dans l'histoire. Malheureusement, nos auteurs ne nous disent pas d'une façon expresse que l'abolition à Carthage eut lieu dans les mêmes conditions qu'à Laodicée, c'est-à-dire avec la substitution d'un cervidé à la victime humaine. Nonobstant, le lien établi entre ces deux faits par les auteurs qui les rapportent est assez favorable à cette manière de voir, et la présence du cerf dans les tarifs carthaginois s'y rattacherait remarquablement bien. D'ailleurs, lorsqu'avec le progrès du temps, et à la suite de l'adoucissement des mœurs, ces divinités farouches consentaient à lâcher leur proie, elles ne devaient certainement pas le faire sans une compensation équivalente.

Mais il y a plus encore. La divinité à laquelle on immolait à Laodicée des jeunes filles et plus tard des biches, était une déesse. Cette déesse n'était pas, il est vrai, du moins si l'on s'en tient au dire de Porphyre et de son citateur Eusèbe, une *Artémis*, mais une *Athéné*. Une Artémis nous aurait permis de passer de plain-pied à Tanit, ce qui aurait notablement facilité notre démonstration. Mais il n'est pas impossible d'établir que cette prétendue Athéné de Laodicée nous cache en réalité une Artémis, et que

derrière ces deux déesses d'allures et de nom helléniques se dérobe une déesse foncièrement orientale.

En effet, la véritable déesse de Laodicée, la déesse nationale, était bien Artémis. Au temps des empereurs romains, la *Diana Laodicea* était encore l'objet d'une grande vénération[1]. L'origine de ce culte devait remonter à la fondation même de la cité, ou plutôt à sa fondation à nouveau par Seleucus Nicator; car, avant de recevoir le nom de la mère du lieutenant d'Alexandre, Laodicée existait déjà sous le nom sémitique de Ramitha ou Ramantha[2]. Seleucus avait envoyé dans la vieille cité chananéenne, qui s'intitule sur ses monnaies à légendes phéniciennes : *mère en Chanaan*[3], la fameuse statue de l'*Artémis Brauronia* enlevée de l'Attique par Xerxès et retrouvée à Suse par l'armée d'Alexandre. Or, cette Artémis n'était autre, toujours d'après la tradition, bien entendu, que la non moins fameuse Artémis de Tauride à qui l'on sacrifiait les étrangers naufragés, et dont la statue enlevée par Iphigénie et Oreste avait été transportée par eux à Brauron en Attique[4]. Voilà une idole

[1] Lampride, *Ant. Heliogabalus*, 7.

[2] Eustathe, *Ad Dionys. Pericl.*, v. 915, 279.

[3] אם בכנען. Remarquons en passant que les Carthaginois se déclaraient eux-mêmes *Chananéens* à l'époque de saint Augustin (*Expos. ep. ad Rom.* XIII). Peut-être ce vocable de *Mère en Chanaan* a-t-il quelque rapport indirect avec la grande déesse adorée à Ramantha-Laodicée et assimilée à la ville elle-même. Pausanias nous apprend que *Athéné* était vénérée en Élide sous le surnom de Μήτηρ (V, III, 2). Euripide, lui aussi, connaît une Ἀθήνη Μάτηρ (*Héracl.* 771).

[4] Pausanias, tout en relatant l'envoi de la statue à Laodicée (III, XVII, 8), conteste que la statue de l'Artémis Brauronia fût l'idole ap-

qui avait fait bien du chemin et qui nous rejette en pleine mythologie orientale.

Ainsi, nous rencontrons à Laodicée, à côté d'Athéné, une autre déesse, qui exigeait notoirement, comme elle, des sacrifices humains : Artémis. Cette Artémis, au moins à cet égard, ressemble singulièrement, il faut l'avouer, à l'Athéné sanguinaire dont Porphyre et Eusèbe nous ont signalé l'existence dans cette même ville.

L'espèce caractéristique à laquelle appartient l'animal substitué à la jeune fille, la biche, achève de nous révéler que cette prétendue Athéné est au fond une Artémis, car cette cérémonie pratiquée à Laodicée est la répétition annuelle et textuelle du sacrifice d'Iphigénie.

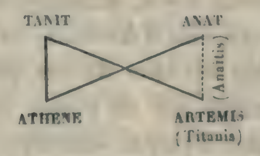
L'erreur, si erreur il y a, d'Eusèbe et de Porphyre, mettant Athéné au lieu d'Artémis, est, au reste, fort excusable. Athéné est une de ces personnalités du panthéon hellénique qui de bonne heure ont servi d'équivalents à des divinités sémitiques. Nous avons, par l'inscription bilingue de Larnax Lapithou, la preuve matérielle que la déesse phénicienne *Anat* correspondait officiellement à *Athéné*, pour les Phéniciens, au moins à Chypre. J'ai montré, dans le temps, que ce rapprochement mythologique avait dû avoir pour cause déterminante, sinon princi-

portée de la Tauride par Iphigénie et Oreste. Il est d'avis que les Lacédémoniens sont plus fondés dans leurs prétentions à cet égard, et rappelle que les Cappadociens et les Lydiens de leur côté déclaraient être les possesseurs de cette vénérable relique.

piante, un rapprochement paronomastique[1] : *Anata*, *Athana*; ענת, Ἀθάνα.

L'Athéné de Laodicée a donc au moins le droit d'être une *Anat*[2]. Mais *Anat* a d'autre part les plus grandes affinités avec *Tanit*, comme on l'a déjà remarqué par d'autres indices, et nous verrons tout à l'heure que Tanit elle-même, directement assimilée d'un côté à Artémis, offre d'un autre côté un embranchement latéral fort important sur Athéné (l'Athéné libyenne).

Afin d'exprimer succinctement ce complexe mythique sur lequel il me faudra revenir, je me bornerai pour le moment à un diagramme où se trouvent figurées les équations directes (diagonales) et leur intersection :



Si Seleucus choisit pour installer son Artémis orientale la ville de Laodicée, ce choix était-il purement arbitraire? N'est-il pas plus naturel de sup-

[1] *Horus et saint Georges*, p. 15, analogue et parallèle à celui de *Reseph* et *Perseus*.

[2] Les Lydiens, qui prétendaient être en possession de la véritable statue de l'Artémis de Tauride, adoraient Artémis sous le vocable d'*Anaïtis* (Pausanias, III, xvii, 8). Or *Anaïtis*, quoi qu'on en ait dit, nous reporte, par voie abusive, si l'on veut, à *Anat* et *Anat* à *Athéné*; d'où résulte encore, d'une autre manière, l'équation cherchée: *Artémis = Athéné*.

poser qu'il a été motivé par l'existence préalable, dans la ville chananéenne rénovée, d'un culte local offrant avec ce culte importé des analogies essentielles? Il pouvait y avoir *ab antiquo*, à Ramantha, une déesse sémitique associée à un dieu de même race, à qui l'on immolait des victimes humaines; qui, avant l'arrivée de l'Artémis Brauronia, d'origine également orientale, avait déjà peut-être pris le masque d'Athéné, et qui ne fit pas de difficultés pour l'échanger contre celui d'Artémis, en même temps qu'elle troquait contre une biche la vierge à laquelle elle avait droit.

Est-il téméraire d'inférer de tout cela que si l'Artémis de Carthage ne s'est pas montrée plus intraitable sur le chapitre du sacrifice humain que sa sœur l'Artémis syrienne de Laodicée, elle l'a fait au même prix, c'est-à-dire moyennant la même indemnité : l'animal de son choix? Dans ce cas, le cerf serait proprement, dans les tarifs de Carthage, comme ailleurs, la rançon de l'homme.

Ce caractère hiératique dont le cerf nous apparaît revêtu, joint aux considérations purement économiques que nous avons exposées plus haut, ne peut que nous aider à mieux comprendre l'intérêt multiple qu'avaient pu avoir à le transporter avec eux, d'Asie en Afrique, les Phéniciens adorateurs de Tanit-Artémis qui fondèrent Carthage.

Les monnaies proconsulaires de la famille Lollia, frappées en Cyrénaïque, nous montrent d'un côté *Diane*, de l'autre *le cerf* [1]. Je ne voudrais pas prêter

Mionnet, *Descr. des méd. ant.* VI, 570, 571; plusieurs monnaies

à ce détail une importance exagérée, mais je ne puis cependant m'empêcher de faire remarquer que, si l'on rapproche de ces monnaies celles de Carthage si nombreuses où apparaît le *palmier*, le *phoinix*, armes parlantes de la *Phénicie*, l'on a dans ces trois mots, résumée avec le laconisme de la langue des médailles, toute l'histoire du cerf africain :

Ἄρτεμις – Tanit, *φοῖνιξ*, *ἔλαφος*.

La présence du cerf dans l'île de Corse soulève à peu près les mêmes questions que la présence du cerf en Afrique, et ici également la nécessité d'une importation s'impose à nous. Timée, nous apprend Polybe[1], qui ne cite les paroles de cet historien que pour les réfuter, avait écrit qu'il y avait en Corse des chèvres, des moutons et des bœufs sauvages, et en outre des *cerfs*, des lièvres, des loups et d'autres animaux; les habitants de l'île, assurait-il, se livraient à une chasse perpétuelle de ces bêtes. En ce qui concerne la première catégorie d'animaux, Polybe affirme que Timée fait erreur, et qu'il a pris pour des troupeaux de bœufs et de chèvres sauvages des troupeaux de bestiaux domestiques que l'on laissait paître à peu près en liberté, à cause de la nature accidentée de la contrée; il ajoute que ces prétendus bestiaux sauvages se réunissent parfaitement à l'appel du cornet des bergers. Quant à l'existence des liè-

(nos 155, 159) avec tête de Diane, et, au revers, cerf. Mionnet, *Suppl.* IX, nos 66-75.

[1] Polybe, XII, 3, 4.

vres, des loups et des *cerfs*, Polybe la nie formellement; il n'accorde à l'île que des renards, des lapins et des πρόβατα sauvages (mouflons?).

Voilà qui est catégorique. Or, n'en déplaise à Polybe, l'on trouve aujourd'hui en Corse une race de cerfs de petite taille, trapus, aux jambes courtes, au pelage brun, dont plusieurs naturalistes ont cherché à faire une espèce particulière sous les différents noms de *cervus elaphus corsicus*, *cervus corsicus*, *cervus mediterraneus;* mais l'opinion la plus probable est celle qui y voit une simple variété du cerf ordinaire[1]. Ces cerfs, que ne connaissait pas Polybe, sont-ils venus tout seuls dans l'île? L'antiquité a toujours soutenu que les cerfs traversaient la mer à la nage par bandes entières. Ainsi Élien raconte gravement quelque part que les cerfs de Syrie passaient en Chypre! On ne saurait, bien entendu, s'arrêter un instant à de telles fables, nées peut-être précisément du besoin d'expliquer la diffusion de cet animal dans le bassin méditerranéen, et son apparition dans des régions isolées que l'intervention humaine a pu seule lui rendre accessibles.

Pausanias[2] raconte qu'il a vu, non sans surprise, à Rome, des cerfs blancs, mais qu'il a négligé de demander *d'où* cette race, continentale ou insulaire, avait été *amenée* : *ὁπόθεν δὲ ἢ τῶν ἠπείρων οὖσαι, ἢ νησιώτιδες ἐκομίσθησαν.* Voilà un cas patent d'impor-

[1] D[r] Chenu, *op. cit.* p. 123. Tel est l'avis du D[r] Pucheran qui fait autorité dans la matière.

[2] Pausanias, VIII, XVII, 4.

tation, d'importation par mer peut-être, et cela justement pour l'animal qui nous occupe. Ce que les Romains ont fait, est-ce que les Carthaginois, maîtres de la mer bien avant les Romains, n'ont pas pu le faire aussi, eux dont les frères, ou plutôt les pères tyriens, de compte à demi avec Salomon, allaient chercher à Ophir, jusque dans l'Inde peut-être, non-seulement de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, de l'ivoire, du bois de santal, mais des *singes* et des *paons*[1]? Si l'Europe, selon toute probabilité, doit aux Phéniciens l'introduction du paon indien, devenu aujourd'hui dans nos fermes une sorte d'oiseau de basse-cour, et peut-être aussi celle de la pintade[2] et du furet[3], est-il inadmissible que l'Afrique leur doive l'introduction du cerf?

N'oublions pas que l'Hercule tyrien, qui résume en lui le mouvement commercial et colonisateur de la Phénicie, apparaît non-seulement comme importateur de certains arbres utiles, mais aussi de certaines espèces d'animaux domestiques : *Secundum antiquam consuetudinem capras et oves Hercules ex Africa in Græciam exportavit*[4]. Il ne devait pas lui en

[1] I *Rois*, IX, 27; X, 11, 22. — Cf. II *Chroniques*, IX, 21.

[2] Pline, XXXVII, 11.

[3] Hérodote, IV, 192, et surtout Strabon, III, 2, 6; cf. Movers, *Phœn. Alt.*, II, II, 606.

[4] Varron, *De re rustica*, II, 1. Le trafic des animaux, sans parler du bétail humain destiné à alimenter l'esclavage, entrait pour une part notable dans le commerce phénicien. Ézéchiel (XXVII, 14) nous montre les Tyriens amenant du Togarmah (Arménie?) des chevaux de selle et de trait, et des mulets; de l'Arabie, des agneaux, des brebis et des boucs (*id.* 21). L'Égypte fournissait des bœufs (Achille Ta-

avoir coûté davantage de transporter le cerf en Afrique; c'est un service de plus à ajouter à ceux dont ses adorateurs prétendaient que l'humanité lui était redevable[1].

§ 10. — TANIT PENÈ-BAAL.

En assimilant, tout à l'heure, à la déesse carthaginoise Tanit la divinité féminine qui intervient si à propos pour protéger notre chasseur contre l'attaque du singe, j'ai adopté l'opinion généralement reçue au sujet du surnom de *Pené-Baal*, פן בעל, constamment porté par Tanit dans les inscriptions puniques. J'ai considéré, avec la majorité des savants, cette locution comme signifiant *Tanit, face de Baal;* j'ai même fait remarquer combien la représentation de notre déesse, réduite à une simple face ailée, était conforme à cette énergique image et l'éclairait d'un jour inattendu. La légitimité de cette traduction a été récemment l'objet de vives contestations que je ne saurais passer sous silence, parce que notre monument me semble jeter dans ce débat une donnée nouvelle singulièrement topique.

L'on a essayé d'établir que l'expression en ques-

tius, *Erotica*, II, 15). Salomon qui s'appliquait à suivre les errements commerciaux des Tyriens, ses alliés, ses associés, et probablement ses instituteurs, retirait de beaux bénéfices de la traite des chevaux d'Égypte (I *Rois*, x, 28, 29).

Les bergers grecs avaient dans leurs troupeaux des boucs de Libye, probablement comme étalons, à en juger par leur vigueur et aussi par leur caractère irritable et dangereux (Théocrite, III, 5).

[1] *Inscription de Délos* (Louvre, n° 68): *μεγίστων ἀγαθῶν παραιτίου γεγονότος τοῖς ἀνθρώποις.*

tion était purement géographique et voulait dire non pas *Tanit face de Baal*, qui est la face de Baal, mais bien la *Tanit de l'endroit appelé Pené-Baal*[1].

Je commencerai par faire observer que, même si la nature toponymique de ce vocable pouvait être prouvée d'une façon péremptoire, — ce qui est loin d'être le cas, — cette signification primitive ne serait pas exclusive d'une signification consécutive métaphorique, adéquate à celle qu'on reconnaissait jusqu'ici, d'un commun accord, à ce surnom de Tanit.

Admettons qu'à l'origine cette locution ait réellement signifié la *Tanit de* (*l'endroit appelé*) *Face-de-Baal;* ce nom de lieu, *Face-de-Baal*, devenu surnom de divinité, était fait à souhait pour glisser sur la pente mythologique. La chute était d'autant plus inévitable que, même dans cette hypothèse, un pareil nom était marqué de la tache originelle : né en somme d'une expression mythologique, il devait avoir une fin mythologique. Chez les Sémites, comme chez les Grecs, la géographie a fourni un aliment inépuisable aux combinaisons de la fable : noms de lieux et noms de dieux s'engendrent réciproquement avec une surprenante fécondité. Une Tanit adorée dans un endroit appelé *Face-de-Baal!* Mais pour qui connaît les procédés populaires d'éponymie chorographique, procédés qui sont de tous temps et de toutes races, *Tanit de Face-de-Baal* devait presque fatale-

[1] J. Halévy, *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*, p. 42 et suiv. Cf. Oppert, *Comptes rendus de l'Académie des inscr. et belles-lettres*, 1867, p. 217.

ment devenir *Tanit de la face de Baal*, puis, finalement, *Tanit face de Baal.*

Au reste, rien de moins démontré que cette interprétation contre laquelle M. Ph. Berger, défendant l'opinion ancienne, élevait naguère, dans le *Journal asiatique* [1], de judicieuses objections. Il y aurait encore d'autres arguments fort sérieux à faire valoir à l'appui de la thèse usuelle, en négligeant même celui si direct que vient nous apporter la coupe de Palestrina.

Ainsi c'est, assure-t-on, l'île voisine de Carthage, appelée Πρόσωπον, *la Face* (sc. *de Baal*), qui aurait donné son nom pour qu'on en fît une qualification géographique de Tanit: la *Tanit de Prosôpon*, c'est-à-dire la *Tanit de l'île de la Face.* A peu près, par exemple, comme les Grecs disaient Artémis Φεραία = Artémis adorée à Φεραί, ou comme nous disons *Notre-Dame de Chartres.* Mais pourquoi ne serait-ce point au contraire l'île de Prosôpon, l'île dite *Face-de-Baal*, qui aurait emprunté le nom ou le surnom de la déesse carthaginoise?

Rien de plus naturel qu'une *île de Tanit* ou même une *île Tanit.*

Il y avait en Égypte une île appelée d'un nom analogue, Προσωπῖτις [2]. Cette île contenait une ville appelée Προσωπίς [3] ou Προσωπῖτις, comme l'île même: le nom égyptien de cette ville semble avoir été.

[1] *Journal asiatique*, 1877, février-mars, p. 147 et suiv.
[2] Ét. de Byzance, *s. v.*, νῆσος Αἰγύπτου.
[3] Ét. de Byzance, *s. v.*, πόλις Αἰγύπτου.

d'après le même auteur (*s. v.*) : Ἀτάρϐηχις[1]. Ce dernier nom doit nous cacher celui de la déesse *Hathor* à en juger par l'équivalent grec de Ἀτάρϐηχις = *Aphroditopolis*[2]. Il est curieux de trouver entre la *Prosôpis* d'Égypte et *Hathor* le même rapport qu'entre le *Prosôpon* de Carthage et *Tanit*, l'Hathor phénicienne.

Je signalerai une autre île portant un nom de déesse, et de déesse notoirement phénicienne : c'est *Astarté*, île d'Éthiopie citée dans le Périple de Marcianus[3] : Ἀσιάρτη, νῆσος ἐν Αἰθιοπίᾳ. Il est clair ici que c'est l'île qui a emprunté son nom à la divinité et non pas la divinité qui lui a emprunté le sien.

Plusieurs îles avaient le nom d'Ἀφροδισίας, entre autres lieux sur la côte nord de Libye (Scylax, 108; *Stadiasm. mar. mag.* 49; cf. Ét. de Byz.); une autre auprès de Cadix (Pline, IV, 36 = Erytheia). Ce même nom significatif appartenait aussi à des promontoires ou à des villes situées sur ces promontoires, par exemple en Carie (Pline, IV, 36; cf. Ét. de Byz. : auprès de Cnide), en Cilicie (Diodore de Sicile, XIX, 64), etc. Comparez encore Port-Vendres, *Portus Veneris*.

Si nous nous rappelons l'identité, précédemment

[1] *Πόλις ἐν τῇ Προσωπίτιδι νήσῳ.*

[2] Strabon, II, xvii, 802, ville du nome *Prosôpitis*. — Cf. Hér., I, 41.

[3] Marcianus, I, 14. — Cf. Ptolémée, IV, vii, 36 : *Ἀστάρτη* (*ἢ Ἀστάρτης νῆσος*); et *id.* IV, v, 17, dans le golfe Arabique : *Ἀφροδίτης νῆσος*. (Cf. Agatharchides, 81). Comparez encore deux *îles d'Isis*, dans la mer Rouge, l'une à l'extrémité nord, sur la côte d'Arabie, l'autre à l'extrémité sud, à l'entrée du détroit de Bab el-Mandeb, avec un port du même nom.

démontrée, de *Tanit* et d'*Artémis*, nous devrons attacher aussi quelque valeur à la présence du nom d'*Artémis* dans certains noms de lieux; sans parler des innombrables *Artemisia* géographiques, je citerai Ἄρτεμις, localité de Cyrénaïque (Ptolémée, IV, 4, 11); Ἀρτέμιδος λιμήν, ville maritime de Corse (Ptolémée, III, 2, 5; cf. Pline, III, 12); Ἀρτεμίτα, une des îles Échinades (Strabon, I, 59); Διάνιον (Dianium = Ἀρτεμίσιον), ville et cap de l'Espagne Tarraconaise (Strabon, III, 159; cf. Ptolémée, III, 6, 15).

Je n'ai point la prétention de passer en revue toutes les localités insulaires ou, pour le moins, maritimes qui ont emprunté leurs noms à des divinités féminines. Cette conception est tellement naturelle qu'on a, dans nombre de cas, appliqué le procédé inverse, c'est-à-dire qu'on a créé des êtres mythologiques avec des noms primitifs appartenant à cette catégorie et qui n'avaient eux-mêmes, à l'origine, rien de mythologique. Ce qu'il y a de curieux pour nous, c'est que beaucoup de ces entités géographiques ont été classées dans le groupe des *Titanides*, c'est-à-dire, comme nous l'a appris Sanchoniathon, des *Artémides*, des sœurs de *Tanit* : *Thraké*, *Ortygia*, *Eubœa*, *Kirké* sont des Titanides. L'île de Carthage pourrait donc, à double titre, prendre rang à côté d'elles.

Je me demanderai encore si l'on ne doit pas chercher le nom de la déesse phénicienne *ʿAnat* (dont nous avons vu les proches affinités avec Tanit) dans l'île Ἀναθώ signalée par Isidore de Charax[1], sur le

[1] *Geogr. Gr. min.* Mansiones Parthicae, p. 249. — Βέθανα (*Beth*

cours supérieur de l'Euphrate. Ce qu'il y a de curieux, c'est que, suivant Étienne de Byzance (s. v. Τύρος), Arrien donnerait à cette *Anatho* ou *Anatha* le nom de *Tyr* : Ἀρριανὸς δὲ τὰ Ἄναθα Τύρον καλεῖ.

Enfin, je ne serais pas surpris que le nom de la déesse *Tanit* fût pour quelque chose dans l'origine de celui de *Tunis*. Déjà Gesenius, avec sa pénétration habituelle, avait été frappé du rapport qui existe entre ces deux mots (*Scripturae . . . monumenta*, p. 117). On a eu tort de perdre de vue ce rapprochement, dans ces derniers temps; il est d'autant plus remarquable que les objections qu'on pourrait être tenté de tirer de la forme grecque Τύνης (τ = ת) s'évanouissent quand on prend la forme arabe actuelle, dont la racine va plonger, par delà la couche grecque, dans le sol phénicien : تونس. La résolution du ת final en sifflante est un fait bien connu dans le passage des anciens dialectes sémitiques à l'arabe; c'est ainsi que le nom de la עטרות moabite devient عطاروس. Si jamais l'on parvient à prouver d'une façon certaine cette étymologie bien tentante du nom de Tunis, on en tirera une grande lumière,

Anat, maison de 'Anat), selon Ptolemée (V, 17, p. 377); cf. Ammien Marcellin, XXIV, 1, 6, et Theophyl. Simocat. IV, 10; V, 1. — Ce qui m'enhardit à faire ce rapprochement, c'est que la forme arabe actuelle de ce nom de lieu contient le *aïn* initial correspondant au *aïn* de 'Anat. Au surplus, la toponymie palestinienne nous prouve que le nom de la déesse 'Anat a servi d'élément formatif à des noms de lieux; on peut hésiter à le reconnaître dans le nom de la ville de Benjamin, ענתות, mais il est difficile de ne pas le voir dans les noms de בית ענות, ville de Juda, et בית ענת, ville de Naphtali.

non-seulement pour l'explication du Prosôpon de Carthage, mais encore pour la véritable prononciation, jusqu'ici inconnue, du nom de la déesse, que j'écris *Tanit* pour me conformer à l'usage, mais qui pourrait fort bien être *Toanit* [1].

Je crois qu'il y a lieu aussi de prendre en considération, à propos de l'île carthaginoise de Prosôpon, le nom du promontoire sur lequel s'élevait la fameuse Bérénice de la Pentapole africaine, auprès du lac Triton : Ψευδοπενιάς [2]. La seconde partie de

[1] Il serait bon, du reste, d'examiner d'un peu près les eléments d'informations que peut nous fournir, sur l'antiquité punique, le monde arabe qui l'a remplacée dans les mêmes lieux. En Syrie et en Palestine ce genre d'enquête nous a mené à de précieuses constatations. Je crois qu'il en serait de même en Afrique. En voici deux exemples : Yaqout mentionne à Tunis une porte appelée باب المعشوق. On ne saurait manquer d'être frappé de cette répercussion littérale du تل المعشوق de Tyr, et de tous les souvenirs mythologiques qu'il évoque et qui ont été si souvent signalés (*Melqart*). A Tunis également est un sanctuaire objet d'une extrême vénération, placé sous l'invocation de المؤدّب محرز : c'est par lui que jurent les matelots; la poussière recueillie dans le tombeau du saint personnage et jetée dans les flots courroucés a la propriété de les apaiser. Qui hésiterait à reconnaître là une trace du Poseidon phénicien? Le surnom même de *Mouhriz*, « le gardien », est extrêmement curieux, car il nous reporte, par la racine *haraz* dont il dérive, à ce mystérieux Χορζάρ, le Poseidon des *Philosophoumena*, maître et gardien de la mer.

[2] Strabon, XVII, III, 20. *Ἔστι δὲ ἄκρα λεγομένη Ψευδοπενιάς, ἐφ' ἧς ἡ Βερενίκη τὴν θέσιν ἔχει παρὰ λίμνην τινὰ Τριτωνιάδα, ἐν ᾗ μάλιστα νησίον ἐστὶ καὶ ἱερὸν τῆς Ἀφροδίτης ἐν αὐτῷ.* Cet îlot du lac Triton, consacré à Aphrodite, serait-il celui qu'Hérodote place au même endroit et appelle Φλά (Hérod., IV, 178)? Si cette île lacustre de Φλά est identique, comme le pense Pape (I, 1637), avec l'île de Φνᾶ (Io. Alex. π. μ. λ. 8, 5) = Φνεί de l'*Etymologicum magnum*, aurions-nous encore affaire à un פני analogue au Πρόσωπον de Carthage et à la Προσωπῖτις insulaire d'Égypte?

ce nom, difficilement ou tout au moins peu vraisemblablement explicable par le grec, rappelle de bien près פנים, פני, *face;* il se pourrait que le cap de Bérénice fût un *Prosôpon* comme l'île de Carthage, comme le cap syrien Θεοῦ πρόσωπον, et que le mot hybride Ψευδοπενιάς fût l'équivalent de Ψευδοπρόσωπον.

L'île de Carthage pourrait donc être redevable de son nom à la déesse Tanit. Il n'y aurait rien d'impossible à ce que le Θεοῦ πρόσωπον de la côte de Syrie, qu'on a depuis longtemps invoqué à titre de comparaison, nous masquât, lui aussi, une entité *féminine* analogue; cette entité, il nous en aurait peut-être même restitué l'équivalent sous la forme d'un de ses noms modernes : il s'appelle le *Cap de la Madone*[1].

[1] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 145. « Le massif du cap *Theou Prosopon*, enfin, a conservé beaucoup de traces de son passé phénicien. Le nom primitif de ce cap était sans doute Phaniel ou Phanouel, nom que nous trouvons en Palestine aux endroits où l'on croyait que Dieu était apparu. Peut-être est-ce une traduction de פני בעל « face de Baal », épithète constante de *Rabbath Tanith* dans les inscriptions carthaginoises. Le nom de *cap Madonne* serait-il un écho du nom de *Rabbath?* »

On pourrait supposer tout d'abord que cette appellation de *cap Madonne*, marquée au coin italien, est d'origine purement occidentale et récente; mais elle a une racine ancienne et locale. Elle provient d'un couvent indigène qui s'élève au sommet du Theou Prosopon et qui est consacré à la Vierge, sous le vocable significatif de *Nouriyé* « la lumineuse ». Une légende raconte que le couvent fut fondé par un marin en danger de mort à qui apparut, au lieu même du sanctuaire, dans la nuit et la tempête, une lumière surnaturelle (Ritter, *Erdkunde*, VIII, 2, 588). Il y a là probablement une obscure mais in-

Il n'est pas jusqu'au *Penouel* ou *Peniel* de la Palestine transjordanienne qui ne soit susceptible d'être rangé par un côté dans cette catégorie de noms caractéristiques.

La tradition qui s'y rattache nous ramène tout droit au point qui nous occupe : la valeur réelle de l'expression *penê-Baal* appliquée à Tanit.

Il est, en effet, très-remarquable de voir que, dans la lutte nocturne de Jacob et d'Élohim, à *Penouel*, tradition qui vise incontestablement à expliquer ce nom de lieu (*Face-de-El*), le lutteur divin est, pour les plus anciens interprètes de la Bible, l'*ange*, le מלאך d'Élohim. Si même l'on compare, sur cette tradition, *Genèse*, XXXII, 24 et *sq.* à *Osée*, XII, 4-5, l'on constate que la substitution du מלאך, si tant est que ce soit une substitution, est ancienne. A ce compte, מלאך = פני־אל, et le Peniel biblique aurait aussi pour origine, comme les noms congénères, une manifestation divine sous forme d'*hypostase*. Seulement, ici, le sexe de l'être hypostatique n'est point féminin ou, tout au moins, reste indéterminé.

Je n'ai point besoin de rappeler les passages connus où nous voyons Jéhovah déléguant ses pouvoirs à un מלאך, quand il s'agit de se révéler aux yeux des hommes, et les rapports qu'il y a entre les angélophanies et les théophanies. Il y en aurait long à dire

time réminiscence de la divinité gardienne éternelle de ce cap et une allusion directe à la théophanie qui lui avait valu son nom antique.

sur ce sujet. Je me bornerai, pour l'instant, à citer un verset d'Isaïe bien frappant :

ומלאך פניו הושיעם [1].

Et l'ange de sa face (de Jéhovah) *les a sauvés.*

Ces paroles s'appliquent merveilleusement à Tanit telle qu'elle se manifeste sur notre coupe, et reçoivent, en retour, de cette scène une lumière étrange : nous voyons ici Tanit jouant, conformément à son nom, le rôle d'*ange de la face de Baal*, et intervenant, à cet état, pour une *œuvre de salut*. Quand je dis *ange*, je pèse toute la gravité de ce mot, et je me réserve de démontrer que la figure de cette divinité rentre en plein dans l'iconographie angélique dont elle nous offre un des plus anciens spécimens. Mais je reviendrai d'une façon spéciale, au cours de la présente étude, sur la question capitale d'exégèse que soulève ce rapprochement, dont l'on peut, dès maintenant, prévoir les conséquences. J'en ai dit assez pour faire comprendre que la conception de Tanit, comme émanation hypostatique de la face de Baal, comme *ange de la face*, en un mot, n'est pas chose si contraire au génie sémitique qu'il soit besoin de recourir, pour expliquer la locution de פנ־בעל, à un faux-fuyant géographique [2].

[1] *Isaïe*, LXIII, 9.

[2] Ἄγγελος était un surnom d'*Artémis* (= Tanit), à ce que nous apprend Hesychius, et aussi d'Hécate à Syracuse (*Schol. Theocr.* II, 12). Nous allons voir à l'instant que la triple Hécate a, par la triple Gorgone, des accointances avec Tanit.

L'on a fort justement, à plusieurs reprises, comparé cette apposition contestée qui définit le nom, et je crois pouvoir ajouter maintenant *les fonctions* de Tanit, à des appositions analogues accompagnant le nom d'autres déesses phéniciennes : par exemple, *Astarté*, שם־בעל, que je traduirai soit, avec Lévy de Breslau, par *Astarté ciel-de-Baal*, soit par *Astarté du ciel de Baal*, et que je comparerai au nom même de la déesse Hathor, *Hat + hor = maison d'Horus*. Et encore : *ʿAnat*, עז־חים, ce qui est rendu en grec (inscription bilingue de Larnax Lapithou) par Ἀθηνᾷ Σωτείρᾳ et signifie non pas, comme on le dit couramment, *ʿAnat force-de-vie*, mais *Anat* (*du*) *salut-de-vie* (= *Σώτειρα*)[1].

Je crois que les locutions telles que שם־בעל, פנ־בעל, etc., où entre un *nom de dieu*, ont l'origine suivante. Les dieux et les déesses sémitiques portent des noms génériques appliqués à des personnalités distinctes; il y a des *Baals*, des *Resephs*, des *Molochs*, des *Astorets*, des *Anats*, des *Tanits* différents les uns des autres et pouvant se combiner de plusieurs manières. La stèle de Mesa, par exemple, nous offre une עשתר כמש, une *Astor-Chamos*, c'est-à-dire une *Astor de Chamos;* Chamos avait son Astarté qui, tirée de sa propre substance, faite à son image, lui servait de

[1] Comme qui dirait *Notre-Dame-du-Salut*. עז, dans le sens de *σωτηρία* : cf. Psaumes, XXVII, 2 : הוה מעוז חיי; *id.* XXVIII, 2; LXII, 8 : יהוה עז למו; *id.* XLVI, 8, etc... La version des Septante se sert volontiers, pour traduire cette locution עז, מעוז, de l'expression ὑπερασπιστής, qui fait image et évoque le souvenir plastique de l'*Athéné à l'égide tutélaire*.

parèdre *féminine*, peu importe à quel titre, épouse, sœur, mère ou fille, peut-être tout cela à la fois, car les doctrines orientales, loin de reculer, dans leurs systèmes théogoniques, devant les associations basées sur l'inceste, ont toujours, au contraire, recherché volontiers cette complication mystique. Mais d'autres dieux pouvaient avoir, avaient même certainement leur Astor ou leur Astoret. Il fallait donc préciser, pour éviter la confusion, l'*Astarté de Chamos*, l'*Astarté de Baal*, etc. Seulement, au lieu de déterminer la déesse par la simple adjonction du nom de son parèdre mâle, l'on a de bonne heure été tenté de lui relier ce nom par l'intermédiaire d'un mot marquant le rapport dans lequel elle se trouvait vis-à-vis de ce dieu envisagé, non pas à l'état théorique, inerte, mais à l'état fonctionnel, en mouvement, c'est-à-dire par l'énonciation d'une des qualités de ce dieu, d'un de ses attributs, voire même d'un de ses actes, pour ne pas dire d'un de ses organes!

A ce second procédé, qui répondait aux plus secrètes aspirations de la théologie sémitique, et qui a peut-être sa source en Égypte, doivent être rapportés les déterminatifs du type שם־בעל, פנ־בעל et autres similaires. On trouvera peut-être, dans le même ordre d'idees, des רוח בעל, עין בעל, יד ou ימין בעל, דבר בעל, קול בעל, כבוד בעל, חסד בעל, etc.

Ce genre d'expressions élevées à la hauteur de déterminatifs finit à la longue par constituer de véritables êtres de raison, des entités distinctes, ayant un corps, vivant d'une vie propre, tout en conti-

nuant de se rattacher mythologiquement à leur générateur par les liens de la parenté la plus variée. Ce sont de telles abstractions qui ont servi d'amorces aux anges et aux éons, issus de la divinité proligère par une sorte de segmentation métaphysique tout à fait parallèle au dédoublement sexuel qui a donné naissance aux déesses, et se confondant même parfois avec lui. C'est par cette voie qu'une *Tanit de la face de Baal*, en s'identifiant avec son déterminatif aussi intimement qu'elle était, à l'origine, identifiée avec le dieu lui-même, et en remontant, pour ainsi dire, à sa source, a pu devenir, à un moment, une *Tanit face de Baal.*

A ce compte, תנת פנ־בעל, עשתרת שמ־בעל, seraient donc au fond l'équivalent de תנת בעל, עשתרת בעל, la *Tanit*, l'*Astoret de Baal*, de même que l'*Astor de Chamos* pourrait être plus tard עשתר פנ־כמש, l'*Astor de la face de Chamos*, et plus tard encore, l'*Astor face de Chamos.*

Si les noms de dieux ont servi de déterminatifs aux déesses, il serait intéressant de constater que, dans certains cas, les noms de déesses ont rendu le même service à certains dieux. Mais je ne puis aborder en ce moment cette question.

On ne saurait nier assurément que souvent les noms de dieux sémitiques ont des déterminatifs *géographiques;* mais tout déterminatif n'est pas forcément géographique. Il est indubitable que בעל תרז, בעלת גבל, par exemple, ne peuvent signifier que le *Baal de Tarse*, la *Baalat de Gebal*, exactement comme

Ζεὺς Δωδωναῖος, le *Zeus de Dodone*, et Ἄρτεμις Ἐφεσία, l'*Artémise d'Éphèse;* mais un Ζεὺς βροντῶν, une Ἄρτεμις σώτειρα, ne sauraient être autre chose qu'un *Jupiter tonnant*, une *Diane Sospita*[1]. Les qualificatifs divins, chez les Sémites, sont de provenance tout aussi diverse que chez les Grecs; il y en a de géographiques, cela est sûr, mais il y en a aussi de descriptifs, d'attributifs, etc.

[1] De même, un בעל שמם est, de toute évidence, un *Baal des cieux*, un Ζεὺς ἐπουράνιος. En revanche, je suis tout disposé à voir dans le nom de בעל חמן, parèdre de Tanit, une appellation géographique.

M. E. Meyer, qui s'est rallié à l'explication du surnom de Tanit par un vocable géographique, a cru récemment (*Zeitschrift der d. morgenländischen Gesellschaft*, XXXI, 720) reconnaître le Baal Hammon et la Tanit de Carthage dans une dédicace latine, recueillie à Lambèse par M. l'abbé Delrieu, et publiée par M. H. de Villefosse dans la *Revue archéologique* (1876, I, 127) : SATVRNO DOMINO ET OPI REGINAE. « *Offenbar*, dit-il, *ist* Saturno Domino = לאדן לבעל, *und* Opi Reginæ = לרבת לתנת. » Et il s'appuie sur cette hypothèse pour attaquer l'identification, proposée par Gesenius, de Tanit avec la *Juno Cœlestis* de Carthage. Je ne saurais, pour ma part, souscrire à l'opinion de M. Meyer; je considérerais plutôt, dans le texte de Lambèse, Saturne comme répondant à Kronos, à *El*, par conséquent. Quant à Ops, ce ne peut être autre chose que *Rhea*. Or, la Rhea phénicienne s'appelait Ἀμμάς (*Etymologicon magnum*); elle figure sous ce nom dans une inscription punique (n° 215, *Punische Steine*, de J. Euting) qui débute ainsi : לרבת לאמא. N'est-ce pas exactement le OPI REGINAE de Lambèse? L'équivalent phénicien de l'inscription provenant de cette dernière localité serait :

לאדן לאל (.....) ולרבת לאמא

M. Meyer devra, en conséquence, modifier les conclusions offensives et défensives qu'il a cru pouvoir tirer d'une conjecture sans fondement.

§ 11. — TANIT FACE DE BAAL ET LES ORIGINES DE MÉDUSE.

Cette conception plastique de la déesse Tanit, qui se réduit à *une face féminine ailée*, et nous offre ainsi un commentaire des plus opportuns de l'expression punique פנ־בעל, va nous permettre d'aborder un nouveau problème mythologique.

Avant d'étudier, dans toute son étendue et dans toutes ses conséquences, le contact, historiquement démontré, de Tanit et d'Artémis, nous avons sommairement constaté que la représentation de Tanit, telle qu'elle se voit sur notre coupe, se rattachait visiblement à l'iconographie égyptienne, et reproduisait notamment les traits de la déesse Hathor.

Mais cette affinité égyptienne ne s'arrête pas là. Je pense qu'il est possible d'établir que la face de Tanit est bien, sous tous les rapports, l'équivalent de la face de Hathor, de la déesse égyptienne qui, elle aussi, contient en elle, onomastiquement, l'essence et l'image d'un dieu : *Hat-hor*, maison de Horus, et qui porte souvent sur sa tête, entre ses cornes en croissant, le disque solaire.

Après avoir descendu jusqu'aux relations de Tanit avec le panthéon hellénique, nous allons avoir à remonter jusqu'à ses relations avec le panthéon égyptien, et nous verrons que cette double adhérence de la déesse phénicienne, loin de nous écarter de notre premier ordre de recherches, nous y ramènera, au contraire, directement, en introduisant entre ces trois mondes religieux un trait d'union essentiel.

Sur les monuments égyptiens, la tête de Hathor se détache déjà volontiers de son corps, et l'on rencontre le masque isolé de la déesse répandu sur nombre d'objets comme emblème, parfois même comme simple thème décoratif.

Ces faces de Tanit et de Hathor peuvent être comparées directement; mais le rapprochement devient autrement instructif si l'on y fait intervenir un élément hellénique ou du moins un élément fourni par le monde hellénique : *la face de Méduse, de la troisième Gorgone.* C'est le masque féminin de Hathor, reconnaissable à ses deux oreilles de vache, qui, combiné dans certains cas avec la face hideuse du dieu Bes [1], me paraît avoir, par l'intermédiaire de la face de Tanit, donné naissance au masque de la Gorgone : plastiquement et mythologiquement, Méduse est fille de l'Orient, ou plus exactement de *la Libye* [2], c'est-à-dire du pays même de Tanit.

Il m'est impossible de traiter en passant cette question sur laquelle j'ai déjà rassemblé depuis longtemps de nombreux matériaux; je ne puis cependant me soustraire à la nécessité de toucher un sujet sur lequel la coupe de Palestrina nous apporte des infor-

[1] La ressemblance de la face grimaçante de la Gorgone avec celle de Bes avait déjà frappé, sans qu'on pût en rendre autrement compte.

[2] Une tradition fait naître du sang de Méduse décapitée par Persée le *corail;* cette légende bizarre, recueillie dans un hymne orphique, pourrait bien avoir visé la paronomasie פנים, פן «visage, face» (Tanit Pené-Baal), et פנינים, פניים, פני «corail» (*Peni*, *Peniim*, *Peninim*).

mations inestimables. Je me bornerai seulement à quelques brèves indications sur les résultats que j'avais obtenus avant de connaître ce monument, résultats qui peuvent se résumer en deux mots :

La Tanit libyenne, la Tanit face-de-Baal, est le prototype mythique et local immédiat de Méduse.

Commençons par faire abstraction de l'identification courante de Tanit avec Artémis, en tenant compte de ce fait fréquent, que ces assimilations mythologiques plus ou moins arbitraires, consenties entre Grecs et Phéniciens, ont varié suivant les lieux et les temps ; et peut-être dans les mêmes lieux et les mêmes temps, selon que l'on procédait de l'hellénisme au sémitisme ou inversement. Par exemple, pour un Sémite, Tanit pouvait correspondre à Artémis, tandis que, pour un Grec, Athéné pouvait correspondre à cette même Tanit.

En tout cas, les exemples d'une même divinité ayant, dans ces conditions, subi deux et jusqu'à trois assimilations en apparence contradictoires, ne sont pas rares, et j'ai eu moi-même occasion d'insister plusieurs fois sur ce fait.

Cela posé, il est aisé de démontrer que *Tanit* a eu aussi pour équivalent *Athéné*, concurremment avec Artémis. Je ne rappelle que pour mémoire la tradition oscillant, au sujet de la déesse orientale de Laodicée, entre Artémis et Athéné. Je m'appuie surtout sur l'existence d'affinités directes entre Tanit et Athéné.

Tanit confine par plusieurs côtés à une certaine

Athéné[1] africaine; or Athéné a une tendance des plus accusées dans la légende grecque à se confondre elle-même avec la Gorgone libyenne, dont elle est l'ennemie mortelle, Γοργοφόνος, mais en même temps l'image, Γοργῶπις[2].

La signification lunaire de Méduse a été depuis longtemps démontrée[3]. Il suffirait pour l'établir de citer le nom de γογόνιον appliqué à la face lunaire[4]. L'Athéné libyenne, résidant auprès du lac Triton, ou sortie même de ce lac[5], et objet d'un culte spécial en Afrique, avait la même signification; les anciens la considéraient formellement comme une déesse synonyme de *Seléné* et de *Méné;* cette Athéné lunaire a même cédé à l'astre qu'elle représente son épithète caractéristique : la lune, qui est κύκλωψ, est également γλαυκῶπις!

Tanit, elle aussi, comme toutes les grandes déesses

[1] La consonnance même des deux noms, *Athéné* et *Tanit*, consonnance toute superficielle, n'a pu que favoriser le rapprochement. Nombre de contacts entre la mythologie grecque et la mythologie sémitique ont été déterminés par de semblables attractions phonétiques qui n'ont, naturellement, aucune valeur étymologique.

[2] Cf. l'*Athéné* adorée par les Kernéens, sous le nom même de *Gorgô*.

[3] Preller, *Griech. Mythol.* II, 64 (2[te] Ausg.).

[4] Hécate, lunaire comme la Gorgone, est, comme elle aussi, triple. D'autre part, souvent Hécate = Artémis, or Artémis = Tanit.

[5] Ἀθήνη Τριτωνίς, Τριτογένεια. Lorsqu'on voit Hérodote aller même jusqu'à prétendre que les Grecs ont emprunté aux *Libyennes l'habillement et l'égide des statues d'Athéné* (IV, 189), l'égide décorée de la *tête de la Gorgone*, il est difficile de nier les rapports intimes établis entre Athéné, Tanit et Méduse.

orientales, est la lune[1], la reine et pour ainsi dire le visage de la nuit, au même titre que Baal est le soleil, le roi du jour. C'est sous cet aspect qu'elle a été assimilée directement par les Grecs à leur Artémis[2].

Cette Seléné libyenne nous fournit même le moyen de fermer complétement le circuit lunaire qui met en communication Tanit-Artémis et Athéné-Gorgo. En effet, Seléné est, comme sa sœur Phœbé, une **Τιτανίς** (Apollon. de Rhodes, 4, 50; cf. Ovide, *Fastes*, IV, 943); or, au taux de conversion mythologique établi par Sanchoniathon et calculé plus haut, *Titanis* = *Artémis* = *Tanit*.

[1] Gesenius, *Monumenta*, etc., p. 116. Movers, dans Ersch et Gruber, *Encykl.* s. v. *Phönizien* (III, 24, p. 386). Cf. M. Ph. Berger, *Journal asiatique*, 1877, IX, p. 158.

[2] Il n'y a pas lieu d'être surpris si Tanit a été rapprochée, d'un côté d'*Athéné*, de l'autre d'*Artémis*. C'est ainsi que le *Reseph* phénicien a subi la bifurcation de *Persée* et d'*Apollon*. De pareils doublets mythologiques, qui s'expliquent souvent par des différences de lieux et de temps, ne sont ni rares, ni invraisemblables. Les correspondances établies entre les cultes helléniques et le culte romain nous en offrent plus d'un exemple. C'est un phénomène qui s'est toujours produit et qui se produira invariablement entre deux religions mises historiquement en présence sur une large surface et pendant une période de temps prolongée. Pour le cas présent, par exemple, on pourrait admettre (ceci n'est qu'une hypothèse destinée à faire mieux comprendre ma pensée) que la Tanit asiatique avait été d'abord identifiée avec *Artémis*, tandis que 'Anat l'était avec *Athéné*; puis que Tanit, transplantée en Libye par les émigrés tyriens et ayant reçu un développement propre sur le sol africain, y a été reprise par les Grecs dépaysés, sous la forme d'une *Athéné*; plus tard les Romains, à leur tour, y ont voulu voir leur *Junon*. D'ailleurs, l'Athéné tritonienne a de tout autres allures que l'Athéné purement hellénique : c'est une vierge guerrière et *chasseresse* comme Artémis (ἐπὶ θήραν τε ἐξιέναι. Diodore de Sicile, III, 57, 70).

D'un autre côté, Selénè (=Athéné africaine, tritonienne), chez les Grecs, reçoit des qualificatifs qui la rapprochent sensiblement de la *vache*, et, par conséquence, de Hathor; elle est *ταυροφυής*, *βοῶπις*, *εὐκέραος*, *κερόεσσα*, *κεραίη*, *βοῶν ἐλάτειρα* (conf. *βόες Σελήνης*).

La déesse Hathor, il est vrai, n'a pas, à proprement parler, un rôle lunaire; elle est le ciel nocturne dans son ensemble; mais je crois qu'on peut admettre que si son corps est l'image de la nuit, sa face, considérée à part, est la face lunaire. D'ailleurs Isis, dont le caractère lunaire est patent, lorsqu'elle est coiffée du disque et des deux cornes de vache, se trouve dans ce type, comme nous l'apprend M. E. de Rougé [1], presque complétement confondue avec *Hathor*, et de très-anciens monuments lui donnent déjà la vache pour symbole. Je ferai remarquer, d'autre part, que Hécate et la Gorgone, outre leur aspect lunaire restreint, représentent également, d'une manière plus générale, la nuit.

N'oublions pas, au surplus, qu'il s'agit ici non pas de répétitions littérales de certains mythes, mais d'adaptations, et d'adaptations où l'iconographie a eu une part au moins aussi large que le dogme. Il se peut que le contact égyptien et carthaginois, en

[1] E. de Rougé, *Notice*, etc., p. 138. Cf. p. 133 : *Hathor est souvent identifiée avec Isis*. Il y avait en Égypte une *Aphrodite Scotia*, qui n'est autre chose que Hathor; or Diodore compare cette Aphrodite des ténèbres à l'Hécate lunaire. La mythologie égyptienne nous offre une Hathor céleste et une Hathor infernale, de l'Amenti.

ce qui concerne Tanit, ne se soit pas opéré directement par Hathor, mais par une des variantes de cette déesse, par exemple *Neith qui jouait dans le culte de Saïs le même rôle que Hathor*[1]. Il n'y aurait même rien d'impossible à ce que le nom de *Neith* fût pour quelque chose dans la formation du nom de *Tanit*[2], dont l'origine ne s'explique pas clairement par le phénicien; d'un autre côté, cette *Neith* a subi de la part des Grecs une identification expresse avec *Athéné*, ce qui nous ramène par une autre voie à notre *Athéné* tritonienne, équivalent direct de *Tanit*. Ce serait alors plus spécialement de la partie occidentale de la basse Égypte, c'est-à-dire la plus voisine des Carthaginois, que serait sorti, sinon le culte

[1] P. Pierret, *Catalogue de la salle historique de la galerie égyptienne*, p. 190.

[2] La transcription généralement reçue de תנת par *Tanit* n'a rien d'obligatoire; elle pourrait être tout aussi bien *Taneit* = *Tanêt* (תַנִית). *Taneit* peut être *considéré* comme se décomposant en *Ta* + *neit*, où *ta* représenterait l'article féminin égyptien. Cette *explication* de תנת par *ta* + *Neith*, proposée il y a bien longtemps déjà par Hyde, Reland, Ackerblad, Gesenius (*Monumenta*... 117, 118), n'implique pas nécessairement la *réalité de cette dérivation;* elle peut être, si l'on veut me permettre cette expression en apparence paradoxale, elle peut être à la fois *fausse et historique*, et résulter d'une de ces assimilations phonétiques superficielles que les peuples anciens ont toujours cherché à établir, surtout dans le domaine religieux, entre des noms radicalement étrangers les uns aux autres. Le goût pour les paronomasies de ce genre, goût si vif chez les Grecs, n'a certainement pas été leur propriété exclusive; c'est un besoin, un besoin grossier, si l'on veut, mais qui est de tous les temps et appartient à tous les hommes; et je montrerai un jour que les Phéniciens ont procédé à l'égard des panthéons de nations voisines comme, plus tard, les Grecs à l'égard du panthéon sémitique lui-même.

même de Tanit, du moins l'une des formes qu'il avait revêtues en étant introduit en Libye.

Les textes anciens et les monuments figurés des Grecs font tantôt du masque gorgonien une face horrible et grimaçante, tantôt, au contraire, une face d'une merveilleuse beauté. Cette double conception a toujours beaucoup embarrassé les archéologues; on a voulu l'expliquer par une transformation graduelle; les Grecs seraient partis du type horrible pour arriver peu à peu à un type idéal répondant à leurs tendances esthétiques. Je crois que les deux types, dont l'un a fini par supplanter l'autre à peu près complétement, ont coexisté anciennement et qu'ils ont pour point de départ deux conceptions plastiques distinctes :

1° La face de Hathor, la déesse qui personnifiait la beauté pour les Égyptiens, surtout sous le rapport des yeux, à telles enseignes que plus tard les Grecs, mis en rapport immédiat avec le panthéon égyptien, avaient assimilé Hathor à leur *Aphrodite*[1].

2° La face hideuse du dieu Bes, divinité égyptienne très-obscure qui semble d'origine étrangère, et dans laquelle plusieurs savants ont cru reconnaître une forme du Baal sémitique[2].

[1] E. de Rougé, *Notice sommaire des monuments égyptiens*, p. 133.

[2] Notamment M. Birch, si je ne me trompe. Je ferai remarquer à ce propos que Bes revêt souvent les attributs d'Ammon; or l'on ne saurait guère nier que *Ammon*, malgré la différence phonétique, n'ait eu quelque contact avec *Baal Hammon*, c'est-à-dire avec le *parèdre de Tanit*. (Cf. *Khem-Ammon*, l'Ammon generateur.) Je demanderai aux égyptologues de vouloir bien vérifier si les innombrables combinai-

Le double aspect de la Gorgone devrait donc être ramené iconographiquement à un double prototype, à une combinaison qui aurait conjugé les faces et aussi les personnalités mythiques de Hathor et de Bes.

Conformément à cette théorie, il conviendrait de diviser les Gorgones en deux grandes séries :

1° La Gorgone belle, femelle, dérivée de Hathor et de la Tanit carthaginoise;

2° La Gorgone hideuse, mâle, se rattachant à Bes ou Baal.

Mais, dira-t-on, la réalité de cette *forme mâle de*

sons de la mythologie égyptienne ne nous fourniraient pas par hasard une association de Hathor ou de Neith avec Bes, ou au moins avec Ammon. Si l'on admet, avec M. Brugsch, que la déesse *Beset* ou *Best* est la forme féminine de *Bes*, il y aura lieu de faire, dans la génération des types de la Gorgone, une place à cette déesse Beset, spécialement dans son rôle terrible de Sekhet léontocéphale. La face *léonine* et féroce de Sekhet est un pendant naturel de la face tout à fait bestiale de Bes, dont les cheveux sont comme la crinière d'un lion, et qui est souvent vêtu de la peau de cet animal (comme Héraklès). Beset « porte sur le bras gauche une sorte d'égide se composant d'une tête de la même déesse, couronnée de divers attributs, avec une sorte de manche orné d'une frange » (De Rougé). Cela rappelle l'Athéné Gorgopis tenant le bouclier gorgonien. Nous ne devons point être surpris si Méduse a emprunté différents traits à diverses déesses égyptiennes.

Je ne saurais me dispenser de faire remarquer que, si l'on accepte, avec M. Brugsch, la parenté de Bes et Beset, et si l'on s'en tient rigoureusement aux équations reconnues par les Grecs, on obtient le résultat suivant qui est bien remarquable : *Beset* (ou Boubastis) = *Artémis;* or *Tanit* = *Artémis;* donc Beset = Tanit. Par conséquent, les parèdres respectifs de ces deux déesses (*Bes* et *Baal-Hammon*) sont, entre eux, dans le même rapport, c'est-à-dire identiques, ou, si l'on veut, identifiés.

la Gorgone, indispensable à ce système, est purement conjecturale; il faudrait en démontrer l'existence. Eh bien! cette preuve, je puis la produire, et c'est une découverte toute récente faite à Orvieto, en Étrurie, qui me la fournit. On voit, en effet, sur une plaque de bronze circulaire, travaillée au repoussé, et provenant de cette localité, une Gorgone en pied, à la face hideuse, et dont le *sexe mâle* est caractérisé de manière à ne laisser place à aucun doute[1].

Je pense que l'action magique exercée par la face de Méduse sur ceux qui la voyaient appartient proprement au type horrible, mâle, et est le produit du transfert d'une propriété originairement solaire, mise au compte du Gorgoneion lunaire. Baal est la face du soleil qu'on ne saurait regarder sans être aveuglé; Tanit est la face moins terrible, plus douce, sur laquelle on peut fixer les yeux, c'est la face même de Baal réfléchie par un miroir fidèle qui en éteint seulement les ardeurs dévorantes, c'est en un mot *Tanit pené-Baal*.

Pour moi, en me rappelant ce que je viens de dire : 1° sur les rapports de l'Athéné-Gorgo libyenne et de Tanit; 2° sur l'existence d'une *Gorgone mâle;* 3° sur la relation de cette Gorgone mâle avec Bes; 4° sur les affinités de Bes et de Baal, je ne puis m'empêcher d'être tenté de reconnaître dans Ἀθηνᾶ Γοργῶπις une locution ressemblant à s'y méprendre à celle de תנת פנ־בעל, interprétée comme *Tanit, face de Baal*.

[1] *Archäologische Zeitung*, 1877, 3te Heft, pl. XI.

Toutes les considérations intrinsèques aussi bien qu'extrinsèques tendent à faire reporter notre coupe aux Phéniciens et particulièrement aux Carthaginois, aux adorateurs de Baal et de Tanit. Je propose donc de reconnaître formellement dans le disque solaire de notre monument l'emblème de Baal-Hammon, à la face invisible, et, ce qui est beaucoup plus intéressant pour nous, dans la face féminine ailée, prototype de la face de Méduse, la représentation de Tanit, face de Baal. Si nous avions l'invocation même adressée à ses dieux par le chasseur, au moment du sacrifice, ou les actions de grâce rendues par lui après le danger auquel il a miraculeusement échappé, nul doute que cette prière ne débutât, comme sur les stèles de Carthage, par le nom de Tanit, par le nom de la grande déesse qui joue dans l'affaire un rôle prépondérant : לרבת לתנת פנ־בעל ולארן לבעל־חמן.

Ainsi ce document nous apporte la solution directe d'un des problèmes les plus obscurs de la mythologie phénicienne; il nous permet en même temps de jeter un jour tout nouveau sur les relations de Méduse avec Tanit et avec les déesses égyptiennes Hathor, Neith, Isis, etc. Cette filiation de Méduse, dont je n'ai pas besoin de faire remarquer l'importance pour l'histoire générale de l'hellénisme, ressortira tout à l'heure, avec bien plus d'évidence encore, de certaines comparaisons iconographiques[1] et mytholo-

[1] Je me contenterai de faire observer, en attendant, que les ailes de Tanit, sur notre coupe, nous expliquent les ailes de la Gorgone, qui apparaissent encore, extrêmement réduites, il est vrai, sur les

giques[1], subordonnées à l'interprétation du sujet gravé au centre même de la coupe, interprétation dont nous allons maintenant nous occuper.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 12 AVRIL 1878.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal est lu et la rédaction en est adoptée.

masques courants de Méduse, jusqu'aux plus récentes époques. C'est aussi le cas, en tenant compte de l'assimilation faite par les anciens, de Tanit avec Artémis, de se rappeler la surprise de Pausanias en voyant sur le coffre de Kypselos (de style oriental et dont nous aurons à reparler) une *Artémis avec des ailes aux épaules :* **Ἄρτεμις δὲ** *οὐκ οἶδα ἐφ' ὅτῳ λόγῳ πτέρυγας ἔχουσά ἐστιν ἐπὶ τῶν ὤμων* (V, XIX, 5). C'est bien dans son rôle d'Artémis, de protectrice des chasseurs, que Tanit apparaît sur notre coupe : voilà l'Athéné chasseresse qui régnait sur les bords du lac Triton.

[1] Je montrerai, par exemple, les rapports étroits qu'il y a entre la *décollation de Méduse* par Persée, la décollation d'Isis par Horus, dans la mythologie égyptienne, et la décollation de la fille innommée d'El-Kronos par son propre père, dans la mythologie phénicienne. Cette opération caractéristique, que les Grecs appelaient la *gorgotomie*, est un des traits qui trahissent le mieux l'origine orientale de tout ce mythe.

Sont reçus membres de la Société :

M. Claudius Popelin, rue de Téhéran, 5, présenté par MM. Renan et Barbier de Meynard.

M. Mercier, interprète militaire, rue de France, 13, à Constantine, présenté par les mêmes.

Le secrétaire-adjoint informe le Conseil que les travaux d'aménagement dans le nouveau local sont terminés, mais que certaines formalités administratives ont retardé le transport des livres et du mobilier de la Société. Il est permis cependant de compter que la prochaine séance aura lieu rue de Lille.

M. Rodet rend compte d'un travail publié en Allemagne, par M. Eisenlohre, sur un document égyptien intitulé *Papyrus mathématique*. La restitution des calculs ne laisse aucune prise au doute et fait honneur à la sagacité du savant éditeur. M. Rodet signale cependant l'incertitude de plusieurs de ses lectures, notamment dans le titre et les premières lignes du document; il se propose de revenir sur ce sujet, après avoir fait une étude plus approfondie de cet estimable travail.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Monuments divers, recueillis en Égypte et en Nubie*, par Auguste Mariette-Bey. Ouvrage publié sous les auspices de S. A. Ismaïl Pacha, khédive d'Égypte. 22ᵉ à 24ᵉ livr. Paris, Vieweg, sans date. In-folio.

— *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*. Tome IIIᵉ, 2ᵉ fasc. Paris, Vieweg, 1877. In-4° obl.

— *Études égyptologiques*, 9ᵉ et 10ᵉ livr. Inscriptions hiéroglyphiques copiées en Égypte pendant la mission scientifique de M. le vicomte Emmanuel de Rougé, publiées par M. le

vicomte Jacques de Rougé. Paris, Vieweg, 1877. In 4°. T. I, VII p. et LXXVI pl.; t. II, pl. LXXVII à CLII.

Par la Société. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Bd. XXXI, 4. Heft. Leipzig, Brockhaus, 1877. In-8°.

Par l'Institut Smithsonien. *Annual Report of the board of Regents of the Smithsonian Institution*. Washington, 1877. In-8°, 488 pages.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*. Janvier 1878. Paris, Delagrave. In-8°.

Par l'Académie de Stanislas. *Mémoires de l'Académie de Stanislas*, 4ᵉ série, tome IX. Nancy, 1877. In-8°, XCIII-363 p.

Par l'École des langues orientales. *Mémoires de l'ambassade de France en Turquie et sur le commerce des Français dans le Levant*, par M. le comte de Saint-Priest. Paris, Ernest Leroux, 1877. In-8°, XIV-542 p.

Par l'auteur. *Life of Edward William Lane*, by Stanley Lane Poole. London, Williams and Norgate, 1877. In-8°, 142 pages.

Par l'auteur. *Prize Essay on the reciprocical influence of European and Muhammadan civilization during the period of the khalifs aud of the present time*, by Edward Rehatsek. Bombay, 1877. In-12, VIII-153 pages.

— *A new hindustani-english Dictionary*, by S. W. Fallon. Part XII. London, Trübner, 1878. In-8°.

Par les auteurs. *Repertorio sinico-giapponese*, compilato dal prof. Severini e da Puini. Fasc. III, *Mamoru-Santou*. Firenze, 1877. In-8°.

Par l'auteur. *Théâtre persan*. Choix de Téaziés ou drames traduits pour la première fois du persan, par M. A. Chodzko. Paris, E. Leroux, 1878. In-12, XXXVI-219 pages.

— *Recueil de poëmes historiques en grec vulgaire, relatifs à la Turquie et aux principautés danubiennes*, publiés, traduits et

annotés par Émile Legrand. Paris, E. Leroux, 1877. In-8°, XLIII-369 pages.

SÉANCE DU 10 MAI 1878.

La séance est ouverte à huit heures, rue de Lille, n° 11, par M. Ad. Regnier, vice-président.

La minute du procès-verbal de la séance d'avril n'ayant pas été apportée, la lecture en sera jointe à celle du procès-verbal de la présente séance.

Est reçu membre de la Société :

> M. le général PALMER, présenté par MM. Garcin de Tassy et H. Palmer, professeur à Cambridge.

En siégeant pour la première fois dans le nouveau local de la Société, le Conseil, sur la proposition de M. Regnier, vote des remercîments à la commission des fonds, et en particulier à MM. Guyard et Specht, pour les soins qu'ils ont donnés à l'installation nouvelle et au classement de la bibliothèque.

M. Rodet entre dans quelques explications sur les mesures mathématiques observées par les Brahmanistes dans la construction de leurs autels. Le document sanscrit qui traite de cette intéressante question a été publié récemment dans l'Inde, avec commentaire et traduction anglaise. Toutefois, celle-ci étant incomplète et peu fidèle, M. Rodet travaille en ce moment à une traduction française qu'il espère offrir prochainement à la Société. Il résulte, dès à présent, de l'examen de ce document, que les anciens habitants de l'Inde avaient, pour construire leurs autels, un ensemble de données mathématiques certainement créées par eux, et qui ne sont pas sans analogie avec le fameux théorème de Pythagore.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Rules of the Asiatic Society of Bengal.* Revised to November 15th 1876. Calcutta, 1876. In-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Royal geographical Society.* March 1878. In-8°.

Par l'éditeur. *Indian antiquary,* edited by Jas. Burgess. March and April 1878. Bombay. In-8°.

Par la Société. *Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.* 13[tes] Heft. Yokohama, 1877. In-4° oblong.

Par l'éditeur. *An-Nahlah.* The Bee. Illustrated eastern and western periodical. Vol. I, n° 21. London, Trübner. In-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géogr.*, mars 1878. Paris, Delagrave. In-8°.

— *Le Globe,* organe de la Société de géographie de Genève. Tome XVI, livr. 4, 1877. Genève. In-8°.

Par l'auteur. *Arabische Sprichwörter und Redensarten*, gesammelt und erklärt von Dr A. Socin. Tübingen, Druck von H. Laupp, 1878. In-8°, x-42-١٤ p.

— *A new hindustani-english Dictionary,* by S. W. Fallon. Part XIII. London, Trübner, 1878. In-8°.

— *Ha-Milchama We-Ha-Mazor.* La guerre franco-allemande et les deux siéges de Paris (1870-1871), décrits en langue hébraïque, par E. Roller (en vente chez l'auteur, à Paris, 130, Boulevard Voltaire). Amsterdam, 1878. In-8°, קעח (178) pages.

— *Language-Map of the East-Indies* (deux cartes et deux notices, par M. Robert Cust).

VOCABULAIRE FRANÇAIS-ARABE. Nouvelle édition, revue et corrigée, par un missionnaire de la Compagnie de Jésus. Beyrouth, imprimerie catholique, 1878. VIII-768 pages petit in-8°.

Sous ce titre modeste, c'est un véritable Dictionnaire de poche français-arabe qui vient de paraître; il a le format commode des ouvrages de ce genre; on a même créé pour lui un caractère arabe dont la finesse n'exclut pas la clarté. Imprimé

très-soigneusement, il est parfaitement lisible; on ne saurait trop louer le soin avec lequel ont été placés, pour la plupart des mots, les motions et les signes orthographiques, que l'on distingue sans peine, malgré leur petitesse. Cette nouvelle édition est bien supérieure à celle de 1867, qui n'était déjà pas la première, non-seulement par la disposition typographique, le format et la netteté de l'impression, mais encore par les corrections que son auteur y a introduites dans le choix des mots.

Un dictionnaire arabe, destiné, comme l'est celui-ci, à faciliter la pratique de la langue, ne saurait contenir exclusivement des termes empruntés à l'arabe littéral; outre qu'on y trouverait peu d'utilité pour l'étude de la langue parlée, cela exposerait fort souvent celui qui aurait recours à un tel ouvrage à n'être pas compris de son interlocuteur. Le dialecte arabe de Syrie, très-riche, très-varié, et qui fourmille d'une foule d'expressions inconnues aux lexicographes, devait naturellement entrer pour une large part dans la composition d'un livre de ce genre. En enfermant les mots vulgaires entre deux parenthèses, l'auteur a empêché qu'on ne les confondît avec ceux de l'idiome littéraire, distinction fort utile, puisque beaucoup d'indigènes, et des plus instruits, ne seraient pas toujours en état de la faire. Une fois cette distinction établie, il n'y a plus eu aucun inconvénient à faire entrer, à côté des expressions du langage courant, les mots classiques reçus « dans la langue de la bonne société, » ainsi qu'écrivait excellemment le P. Cuche dans la préface de son Dictionnaire arabe-français. Il y a dans l'emploi de ces termes de l'arabe littéraire une limite que l'usage seul peut apprendre. Rester en deçà des bornes, c'est se priver d'une foule de mots qui peuvent être des plus utiles, et même indispensables; les dépasser, ce serait s'exposer à employer des termes rares qui ne seraient pas compris et sembleraient le fait d'un pédant. On voit combien, pour l'usage habituel de la langue arabe, un bon dictionnaire est précieux.

Au contraire, le philologue sera toujours porté à regretter

l'absence de ces expressions dialectales que l'on ne trouve jamais dans les livres classiques, mais qui peuvent se rencontrer dans tel autre ouvrage et laisser le lecteur fort embarrassé. Ce sera même le principal reproche que je ferai à cette nouvelle édition du Vocabulaire, de renfermer moins d'expressions vulgaires que l'édition antérieure; il semble que l'auteur, désireux de marcher sur les traces de Harîri, se soit surtout appliqué à corriger les fautes de langage et de prononciation passées dans l'usage. C'est un tort, car la lexicographie des patois syriens est encore à l'état embryonnaire, et l'on ne peut guère citer que le Dictionnaire du P. Cuche comme une tentative sérieuse dans ce sens; encore beaucoup de mots manquent-ils à ce dernier.

Je me bornerai à faire ici deux ou trois remarques sur quelques mots curieux qui ne se trouvent pas dans la nouvelle édition du Vocabulaire. Parmi ces termes dialectaux qui en ont disparu, je citerai :

مغلاق « brigand, corsaire » (1re édit. *s. v°* écumeur de mer). Cette expression semble, il est vrai, n'être pas comprise à Beyrouth; mais elle doit être employée dans d'autres localités de la Syrie. Dans un petit manuscrit que j'ai entre les mains et qui a été écrit en Orient, il y a une dizaine d'années, on rencontre souvent l'expression مغلاجية وقاطعين الطريق « brigands et voleurs de grand chemin »; l'accouplement de ces deux termes ne peut laisser aucun doute sur le sens du premier.

بسينة *bsëïneh* « chat », expression particulière au patois de Beyrouth et du Liban. La première édition portait بس, qui appartient à la langue classique; ce mot a disparu de la dernière.

L'article *Genêt* a été totalement supprimé, et pourtant l'édition de 1867 nous donnait un bon nombre de synonymes : ترنجبيل، لزّان، وزال (à Damas, وزّان)، رتمة، هوزلان. Aucun de ces mots, à l'exception de l'avant-dernier, n'appartient à l'arabe littéraire. شَمَنْدُور, donné sous la rubrique *Betterave*, me semble une erreur. On appelle ainsi, à Damas, le premier lait des

chèvres, épais et onctueux, qu'elles donnent lorsqu'on les trait après le part. La betterave s'appelle, à Damas, شَوَنْدَر, à Beyrouth et dans le Liban, شَمَنْدَر. Ces deux formes sont sans doute dérivées du turc چوكندر. Ces différences ne sont pas indiquées dans le Vocabulaire.

Ce petit nombre d'observations, qui ne portent que sur quelques points de détail, n'enlève rien à la valeur de cet utile ouvrage, que la modicité de son prix appelle d'ailleurs à une publicité des plus étendues.

Cl. Huart.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XI, VIIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

L'Algèbre d'El-Khârizmi et les méthodes indienne et grecque. (M. L. Rodet.) 5

Des Origines du Zoroastrisme. (M. C. De Harlez.) 101

La Conquête de la Birmanie par les Chinois. (M. C. Imbault-Huart.) 135

Incantation magique chaldéenne bilingue, à texte primitif accadien, avec version assyrienne. (M. Fr. Lenormant.) 179

La Coupe phénicienne de Palestrina, et l'une des sources de l'art et de la mythologie helléniques. Notes d'archéologie orientale. (M. Clermont-Ganneau.) 232

Incantation magique chaldéenne bilingue, à texte primitif accadien, avec version assyrienne. (Suite et fin.) (M. Fr. Lenormant.) 277

Le Conte du prince prédestiné. (Suite et fin.) (M. G. Maspero.) 336

Pages.

Études bouddhiques. Maitrakanyaka-Mittavindaka. La piété filiale. (M. Léon Feer.) 360

La Coupe phénicienne de Palestrina, et l'une des sources de l'art et de la mythologie helléniques. Notes d'archéologie orientale. (Deuxième article.) (M. Clermont Ganneau.) .. 444

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Procès-verbal de la séance du 11 janvier 1878. 99

Procès-verbal de la séance du 8 février 1878. 270

Procès-verbal de la séance du 8 mars 1778. 273

Mille et un proverbes turcs. (M. Barbier de Meynard.)

Procès-verbal de la séance du 12 avril 1878. 544

Procès-verbal de la séance du 10 mai 547

Vocabulaire français arabe. (M. Cl. Huart.)

FIN DE LA TABLE.

Le Gérant,

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME XII

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
CHERBONNEAU, DEFRÉMERY, J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER, FEER,
FOUCAUX, GARCIN DE TASSY, GUYARD, HALÉVY,
OPPERT, REGNIER, RENAN, SANGUINETTI, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME XII



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXVIII

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1878.

La séance est ouverte à une heure, par M. Garcin de Tassy, président.

Le procès-verbal de la précédente séance générale est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Ferté, élève de l'École pratique des hautes études et de l'École des langues orientales vivantes, présenté par MM. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille.

Édouard Lorgeon, interprète du consulat de France à Bangkok, présenté par MM. Garcin de Tassy et Guyard.

Félix Thessalus Boittier, membre de la Société allemande d'anthropologie, 46, boulevard Central, à Bruxelles, présenté par les mêmes.

M. Garcin de Tassy exprime le regret que son état

de santé ne lui permette pas de présider habituellement les séances de la Société, et donne ensuite la parole à M. Pavet de Courteille, qui présente le rapport de la Commission des censeurs sur les comptes de l'exercice 1877. L'assemblée, adoptant les conclusions du rapport, vote des remercîments aux membres de la Commission des fonds.

M. E. Renan, secrétaire, donne lecture du rapport annuel.

M. Clermont-Ganneau, qui devait faire une lecture, étant retenu chez lui par une indisposition, on procède immédiatement au dépouillement du scrutin, qui donne les résultats suivants :

Président : M. Garcin de Tassy.

Vice-présidents : MM. Adolphe Regnier, Barthélemy Saint-Hilaire.

Secrétaire : M. Ernest Renan.

Secrétaire adjoint et bibliothécaire : M. Barbier de Meynard.

Trésorier : M. de Longpérier.

Commission des fonds : MM. Barbier de Meynard, Garrez, Specht.

Censeurs : MM. Pavet de Courteille, Defrémery.

Membres du Conseil : MM. Pavet de Courteille, Dulaurier, Oppert, Senart, Stanislas Guyard, Defrémery, Bréal.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *Almanach mahrati* pour l'année 1878-1879.

— *Des couleurs considérées comme symboles des points de l'horizon chez les peuples du Nouveau Monde*, par H. de Charencey. In-8°.

— *Avesta*, livre sacré des sectateurs de Zoroastre, traduit du texte zend, par C. De Harlez. Tome II. In-8°.

— *Essai sur la symbolique planétaire chez les Sémites*, par H. de Charencey. In-8°.

Par le rédacteur. *The Indian Antiquary* (mai 1878).

— *Revue africaine* (mars-avril 1878).

Par la Société. *Le Globe*, journal géographique de Genève, tome XVII, 3e série, livraison 1. 1878.

Par l'auteur. *De verbis denominativis linguæ bactricæ*, scripsit Eug. Wilhelm.

Par le rédacteur. *En-Nahlat* (l'Abeille). Nos des 15 mai, 1er et 15 juin 1878.

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1878.

PRÉSIDENT.

M. Garcin de Tassy.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. Ad. Regnier.
Barthélemy Saint-Hilaire.

SECRÉTAIRE.

M. Ernest Renan.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. Barbier de Meynard.

TRÉSORIER.

M. de Longpérier.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Barbier de Meynard.
Garrez.
Specht.

CENSEURS.

MM. Pavet de Courteille.
Defrémery.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Pavet de Courteille.
Dulaurier.
Oppert.
E. Senart.
Stanislas Guyard.
Defrémery.
Bréal.
J. Derenbourg.
D'Hervey de Saint-Denys.
De Khanikof.
Clermont-Ganneau.
De Vogüé.
Dr Leclerc.
Marcel Devic.
Rodet.
Zotenberg.
L'abbé Bargès.
Dugat.
Foucaux.
Sanguinetti.
Charles Schefer.
Feer.
Lancereau.

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1877-1878,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 30 JUIN 1878,

PAR M. ERNEST RENAN.

Messieurs,

Vous avez voulu, l'an dernier, me confier pour cinq ans encore les fonctions si honorables de secrétaire de votre Société. Je me sens infiniment flatté de ce choix, qui, grâce au dévouement éclairé de M. Barbier de Meynard et à l'esprit de bonne confraternité qui règne parmi nous, ne m'impose qu'un fardeau bien facile à porter. Le compte rendu annuel que je dois faire de vos travaux serait une tâche des plus délicates ou plutôt une tâche impossible, si tous vous ne m'aidiez à l'accomplir par les précieux renseignements que vous me fournissez, et surtout par l'esprit d'indulgence avec lequel vous voulez bien accueillir des jugements rapides, des référés improvisés sur l'heure, et qui ne peuvent

avoir d'autre mérite que celui de la sincérité. Pas une fois vous n'avez réclamé contre des appréciations que je cherche à rendre aussi impersonnelles que possible, mais qui, par la force des choses, impliquent néanmoins une certaine manière de voir et de juger. La Société asiatique, uniquement attentive aux progrès de la science, c'est-à-dire à l'augmentation du trésor des faits constatés, n'a aucune opinion ni politique, ni littéraire, ni religieuse, ni même philosophique (si l'on entend par philosophie quelque chose de dogmatique et d'arrêté). Tout membre de la Société, en même temps qu'il garde l'entière liberté de ses opinions, a le droit que, dans le compte rendu qui vous est présenté, la balance ne penche pas un moment en faveur de doctrines différentes des siennes. J'essaye de réaliser cette impartialité; mais cela me serait tout à fait impossible sans la largeur d'esprit que vous apportez ici, sans cette tolérance réciproque que nous demandons et accordons tour à tour, et qui nous permet de ne rien sacrifier dans les questions de vérité, justement parce que, dans les questions de personnes, nous ne nous départons jamais d'une mutuelle déférence et d'une respectueuse confraternité.

Une critique comme celle qui est de mise en ce jour serait fade, si toute appréciation lui était interdite. Elle serait, d'un autre côté, déplacée, si elle paraissait une distribution d'éloge ou de blâme et impliquait des jugements personnels. Tout travail sérieux, entrepris de bonne foi et dans une intention

désintéressée, est un service rendu et mérite d'être accueilli avec égard. On ne nie pas qu'il y ait des travaux superficiels, absurdes même, qui, loin de servir la science, la desservent, en troublant les esprits. Mais l'omission, en pareil cas, nous paraît le meilleur parti. Non que nous blâmions ceux qui, plus militants, s'envisagent comme chargés d'une sorte de rôle de gendarmerie littéraire et scientifique, et se croient obligés de signaler les publications tout à fait défectueuses. Tel ne saurait être, en tout cas, le devoir d'une société scientifique ni de ceux qui la représentent. Montrer le progrès de la science, dresser le bilan exact de ce qui a été gagné dans l'année, sans tenir grand compte des pertes, des efforts en sens contraires, qui ne seront pas écrits au livre de vie de la science future, voilà le devoir de votre secrétaire. Vous l'aiderez, Messieurs, à le remplir. Vos travaux, toujours inspirés par la plus saine méthode, seront la matière excellente qui alimentera ces rapports, en fera la vie et la valeur.

Vous avez enfin tranché, Messieurs, la difficile question de votre local. Pour la première fois depuis des années, vous habitez un appartement loué par vous et ne servant qu'à vous seuls. Il n'y aurait peut-être qu'à s'en réjouir, si les expériences que vous avez traversées ne vous avaient laissé quelques fâcheux souvenirs. Il est clair que l'importance de vos études et la diligence que vous y portez ne sont pas suffisamment comprises de tous ceux qui devraient les comprendre. Uniquement voués aux travaux de

première main, vous ne faites aucun sacrifice à la frivolité du public. Vous ne recherchez pas la publicité que donnent les journaux incompétents. Tout en désirant que vos études soient goûtées et appréciées du plus grand nombre possible de personnes éclairées, vous ne cherchez pas à élargir ce cercle. Vous avez mille fois raison; mais vous portez les conséquences d'avoir raison. Moins réservés, vous auriez peut-être mieux réussi. Si l'on avait cru, en favorisant votre juste désir d'être logés par l'État, plaire à une clientèle bruyante, cultivant la réclame et soucieuse de popularité, on eût peut-être tenu davantage à vous satisfaire. Il y a plus d'un exemple qui montrerait au besoin qu'une société n'est pas toujours traitée en proportion de sa modestie (vertu bien rarement récompensée) et de ses solides services. Mais n'importe; vous ne changerez pas. Votre but est la recherche de la vérité; vous ne préférerez pas à ce but noble et philosophique les succès que donnent l'intrigue et l'esprit de coterie. Vous durerez; votre œuvre sera estimée quand les frivoles succès qu'on obtient en flattant les gens du monde seront oubliés. Un des plus graves dangers de notre temps est la perte de tout *criterium* scientifique. L'autorité que donnent les études spéciales longtemps prolongées est de moins en moins comprise. Vous protestez contre ce défaut, Messieurs, par votre seule existence, par le seul fait de maintenir votre ancien esprit. Vous avez la seule récompense qui vaille la peine d'être poursuivie, celle que les sages antiques

résumaient en ces termes : « Bien faire et être estimé des Grecs. »

Ce que nous venons de dire de notre Société, nous pouvons le dire de nos recherches, dans un sens général. De grands sacrifices ont été faits par l'État, depuis des années, pour le progrès de toutes les branches d'études. Nous y applaudissons hautement; mais peut-on dire que nos études orientales aient eu dans ces encouragements la part proportionnelle qui leur est due? Les études grecques et latines ont pour séminaires l'École normale, l'École d'Athènes, l'École de Rome; elles ont pour débouché douze ou quinze facultés ou plutôt l'université tout entière. Les études du moyen âge sont, comme elles doivent l'être, largement représentées et récompensées. Qu'a-t-on fait pour nos études, Messieurs? Quel avenir a-t-on ouvert à une jeunesse qui ne demande qu'à travailler pour l'honneur du pays? Presque rien, il faut le dire. Serait-ce trop de demander qu'il y eût pour les études orientales des bourses d'étude et de voyage, quelque chose d'analogue aux écoles d'Athènes et de Rome? Ne serait-il pas juste surtout qu'il y eût dans les facultés des lettres de province trois ou quatre chaires au moins consacrées aux langues et aux littératures orientales. Paris a le Collège de France, l'École des langues orientales vivantes, l'École des hautes études. Mais la province? Est-il admissible que, d'un bout à l'autre de la France, Paris et, dans une limite très-restreinte, Marseille exceptés, il n'y ait pas un seul moyen d'acquérir une notion quel-

conque dans un ordre de connaissances si important? Faut-il s'étonner après cela de cette ignorance qui se révèle si naïvement quand elle trouve quelque occasion de s'exprimer? Nous ne voulons rien exagérer. Nous ne rêvons pas pour les études orientales un rôle classique. Les littératures grecque et latine resteront toujours en possession de faire l'éducation de la jeunesse, en ce qui concerne le goût et le style. Le moyen âge aura toujours pour nous, qui en sortons, un intérêt majeur. Mais, au point de vue de l'historien de l'esprit humain, l'Orient a peut-être un intérêt supérieur encore. Il renferme l'origine de toutes choses. Ayant été beaucoup moins cultivé scientifiquement que l'antiquité classique et le moyen âge, il réserve au travailleur bien plus de découvertes. Mais, pour comprendre cela, il faut une vue étendue des recherches historiques, un esprit philosophique, capable de s'élever au-dessus de ce qui amène des résultats tangibles et immédiats. Il faudrait surtout la volonté, qui ne se repose pas dans de vagues promesses, mais qui résolûment se met à l'œuvre. Vous savez attendre, Messieurs, et c'est ainsi que vous finirez par avoir raison. Si vous ne faites aucune concession au public, le public viendra à vous. Le nombre toujours croissant de vos adhérents prouve votre force et vous est un gage de l'avenir.

M. Honoré Chavée, que la mort a enlevé cette année, à l'âge de soixante-deux ans, aux études de philologie comparée, n'appartenait pas à votre So-

ciété; mais ce n'en était pas moins un ardent et vaillant travailleur, dont nous reconnaissions tous le zèle et l'activité. C'était peut-être moins un philologue qu'un apôtre de la philologie. La science, comme il la comprenait, n'était pas un conglomérat, résultant des acquisitions faites chaque jour; c'était un dogme, qu'il fallait adopter tout entier au nom de ce qu'il appelait « la méthode intégrale. » Et ce dogme avait des conséquences pratiques. Nous nous complaisons tous dans la pensée d'un idiome aryen primitif, qui serait aux idiomes particuliers de la famille indo-européenne ce que le latin est aux langues romanes. Mais c'est là pour nous une hypothèse toute spéculative. Chavée voulait que l'*aryaque* fût un jour une vérité et qu'il redevînt la loi de la pensée. Les mots, impliquant deux choses, l'idée et la syllabe, vivent deux vies à la fois, la vie de la syllabe et la vie du sens. La vraie méthode, selon Chavée, est celle qui étudie simultanément les lois de la phonologie et celles de l'idéologie. Malgré certaines exagérations, Chavée a rendu de vrais services; c'était un infatigable prédicateur; il avait la foi qui se communique et s'impose à autrui. Sa mémoire était extraordinaire, et l'étendue de ses connaissances très-remarquable. Il aimait l'enseignement, et évidemment il enseignait bien; car il a formé des élèves qui lui ont été fort attachés et qui tous se distinguent par l'amour de la philologie comparée et par un esprit philosophique distingué. La conséquence de la méthode intégrale de Chavée fut qu'on ne remarque pas dans ses ouvrages un sensible

progrès. Sa *Lexiologie indo-européenne*, parue en 1848, diffère peu de son *Idéologie lexiologique des langues européennes*, que la piété de sa veuve a publiée après sa mort[1]. Comme tous les autodidactes, il tourna beaucoup sur lui-même. Il inventa, pour son compte, la philologie comparée, quand M. Bopp l'avait déjà inventée. Pour les esprits de ce genre, la valeur des résultats obtenus n'est pas toujours en proportion avec l'originalité d'esprit qu'ils y dépensent ni avec la persévérance qu'ils mettent à les affirmer.

L'effort d'un esprit chaque jour attentif à s'améliorer et à s'étendre est, au contraire, ce qui fait le prix des travaux de notre confrère M. Bréal. Ces essais élaborés avec le soin le plus minutieux jusqu'à la dernière syllabe, M. Bréal les revoit sans cesse, et l'excellent volume où il vient de les réunir[2] a tout le prix d'un travail nouveau. On n'a jamais mieux montré que la même méthode peut s'appliquer à la religion et au langage, que la mythologie et la linguistique sont deux sciences tout à fait sœurs. Comme le regretté Chavée, M. Bréal se préoccupe de l'enseignement pratique des langues; mais il y met beaucoup plus de réserve; il sait mieux que personne que la science et la pédagogie sont choses diverses, quoique se prêtant un mutuel secours. Un nouveau mémoire sur le nombre des cas

[1] *Idéologie lexiologique des langues européennes*, Paris, Maisonneuve, XVI-68 pages in-8°.

[2] *Mélanges de mythologie et de linguistique*. Paris, Hachette, VIII-416 pages in-8°.

dans la primitive grammaire indo-européenne[1] prouve que cette louable activité trouvera longtemps des choses nouvelles à tirer du sol le plus profondément remué.

MM. Hovelacque et Vinson[2], M. André Lefèvre[3] ont également recueilli en volume des études diverses, que les bons esprits aimeront à relire. La Société de linguistique de Paris, de son côté, tient toujours école d'excellente philologie[4].

M. Paul Regnaud continue ses études sur la philosophie vedanta[5] avec la plus louable assiduité. La subtilité de cette singulière théologie n'est pas une raison pour ne pas y appliquer la plus exacte analyse. Notre siècle doit à tous de porter dans ces vieilles pensées obscures un jet de puissante lumière électrique, avant qu'elles ne meurent. Disons-en autant des littératures. On ne cherche plus guère dans la littérature sanscrite, comme on faisait il y a cinquante ans, des morceaux d'une valeur absolue. Et pourtant personne ne lira sans charme l'élégante traduction que M. Foucaux a donnée de *Malavika et*

[1] *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. III, 4ᵉ fascic. p. 322-324 (Vieweg, 1877).

[2] *Études de linguistique et d'ethnographie*. Paris, Reinwald, VIII-375 pages in-12.

[3] *Études de linguistique et de philologie*. Leroux, 1877, 380 pages in-12; *Religion et mythologie comparées*. Leroux, 1877, 330 pages in-12.

[4] *Bulletin de la Soc. de ling. de Paris*, nᵒ 18 (mars 1878).

[5] *Revue philosophique* (Paris, Baillière), decembre 1877, février et mai 1878.

Agnimitra[1]. Wilson eut bien tort de présenter ce drame comme inférieur à *Sakountala* et à *Urvaci;* il méritait la même réputation, et il semble bien, quoi qu'on en ait dit, appartenir également à Kalidasa. Personne mieux que M. Foucaux ne sait rendre ces tableaux de mœurs hindoues, excepté peut-être Mme Mary Summer, qui, dans un volume aussi élégant d'exécution typographique que de composition et de style[2], nous a raconté avec talent, par des procédés qui tiennent le milieu entre la traduction et la composition libre, quelques-uns des plus charmants récits du peuple conteur par excellence. Le style hindou allégé par la main habile de Mme Mary Summer n'a plus que de l'aisance, et la traduction ainsi arrangée se trouve en définitive plus fidèle que celle qui, en étant littérale, laisse une impression de gaucherie et de pesanteur.

Les savants articles de critique sanscrite de M. Barth[3], de M. Feer[4], de M. Bergaigne[5] sont des travaux originaux, par les thèses de doctrine

[1] *Malavika et Agnimitra*, drame sanscrit traduit par M. Ph.-Éd. Foucaux. Bibl. elzévirienne. Leroux, XII-118 pages.

[2] *Contes et légendes de l'Inde ancienne*, par Mary Summer, avec une introduction par Ph.-Éd. Foucaux. Paris, Leroux, X-153 pages in-12, Bibl. elzév.

[3] *Revue critique*, 21 juillet (Paris, Leroux), 11 août, 15 septembre, 22 septembre 1877; 1er juin, 8 juin, 29 juin 1878.

[4] *Revue critique*, 14 juillet.

[5] *Revue critique*, 8 sept. Un professeur de faculté, M. Philibert Soupé, a donné une sorte d'histoire de la littérature sanscrite, qui n'a sûrement la prétention de rien apprendre aux indianistes, mais qui résume bien des études fort suivies. *Études sur la littérature sanscrite.* Paris, Maisonneuve. 365 pages grand in-8°.

que les auteurs y ont insérées. Notre vénérable président, d'un autre côté, ne se fatigue pas de nous instruire. Grâce à lui, nous assistons à tout le mouvement littéraire et religieux de l'Inde contemporaine comme le mieux informé des Anglais de Calcutta [1]. Je ne connais rien de plus vivant que ce tableau; car les analyses de M. Garcin de Tassy sont faites avec infiniment de naturel et de sincérité.

Nos études iraniennes, qui languissaient, se sont merveilleusement ranimées depuis l'impulsion qu'elles reçurent il y a quelques années de M. Bréal [2]. M. James Darmesteter ne se repose pas après les grands et beaux travaux qu'il nous a récemment donnés. Sur une foule de points de détail [3], il a proposé des conjectures, des combinaisons nouvelles, marquées au coin de la plus rare sagacité. M. Hovelacque a publié le commencement d'un grand travail d'ensemble sur l'*Avesta* [4]. C'est une savante préface, où l'auteur pose parfaitement la question, montre les différents systèmes en présence et les juge avec

[1] *La langue et la littérature hindoustanies en 1877.* Paris, Maisonneuve, 104 pages in-8°. Comp. *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1878, p. 55-56.

[2] *Mélanges de myth. et de ling.*, p. 187 et suiv.; *Revue critique*, 27 oct. 1877.

[3] *Mém. de la Soc. de ling. de Paris*, t. III, fascic. 1, p. 302-321; *Revue critique*, 18 août, 15 sept. 1877.

[4] Hovelacque, *Zoroastre et le mazdéisme*; 1re partie, introduction : découverte et interprétation de l'*Avesta*. Paris, Maisonneuve, 1878, in-8°, v-145 pages. Le même : *Les médecins et la médecine dans l'Avesta*, 21 pages in-8°.

une rare impartialité. M. le chanoine de Harlez écrit dans votre journal et semble vouloir se rattacher à notre mouvement; nous l'envisagerons donc comme un confrère. Ceux mêmes qui font des réserves sur certaines assertions de ce savant iraniste reconnaissent que sa traduction de l'*Avesta*[1] est une œuvre vraiment scientifique, complétant celle de Spiegel, la rectifiant parfois. M. de Harlez a donné, dans votre journal, l'explication et en quelque sorte l'apologie de sa méthode. Dans ces articles judicieux[2], il s'élève, avec raison, ce semble, contre l'abus du sanscrit et des comparaisons védiques dans l'interprétation du *Zend-Avesta*. M. de Harlez pense avec M. Spiegel qu'une réforme religieuse accomplie à une époque historique a modifié chez les Iraniens le naturalisme antique et donné aux mots des sens moraux analogues à ceux de la religion juive de l'époque prophétique. Il est certain que ces distinctions de plans sont souvent nécessaires en critique. Dans la plus haute antiquité sémitique, la fête du *paskh* fut très-probablement la fête du printemps. On se tromperait fort cependant si l'on concluait de là que les juifs et les chrétiens attachent de nos jours à cette fête une si-

[1] *Avesta, livre sacré des sectateurs de Zoroastre*, traduit du texte par C. de Harlez. T. I, VIII-292 pages; t. II, 250 pages; t. III, 140 pages. Paris, Maisonneuve; Liége, Grandmont-Donders. Voy. les articles de M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Journ. des Sav.*, janvier, février, mars, avril, juin 1878.

[2] Février-mars et avril-mai-juin 1877, fevrier-mars 1878. Comp. avril-mai-juin 1877, p. 508-510, août-septembre 1877, p. 284-289. Tirage à part, *Études avestiques*, 72 pages.

gnification naturelle. M. de Harlez cherche aussi à établir que l'Avesta ne fut pas la religion de l'époque achéménide. Il a encore probablement raison sur ce point. Il est difficile que cette religion étroite, aux prescriptions minutieuses, aux innombrables entraves, qui lient le masdéen à toutes les heures du jour et de la nuit et lui rendent la vie de relation presque impossible, il est difficile, dis-je, qu'une telle religion ait été le culte officiel d'un grand peuple. L'*Avesta* est un code plus restreint encore que la *Thora* juive; il touche parfois aux scrupules du *Talmud*. De telles utopies piétistes ne sauraient guère être considérées comme des codes nationaux ayant fonctionné officiellement. Qui nous dira enfin l'histoire vraie, siècle par siècle, de la religion de l'Iran? Tant que ce problème ne sera pas résolu, il y aura une lacune énorme dans l'histoire religieuse de l'Asie et du monde. Il est clair, en effet, qu'il y eut entre le développement iranien et le développement juif et chrétien un croisement d'importance majeure. Dans quelles conditions se fit ce croisement? Dans quel ordre le messianisme parsi et le messianisme juif dérivent-ils l'un de l'autre? Nous attendrons peut-être longtemps encore avant de le savoir.

M. Rodet a recueilli avec soin les textes iraniens relatifs à Tour et Touran, et bien groupé tout ce qui concerne les mythes étymologiques relatifs à ces deux mots[1].

[1] *Le Touran et les Touraniens*, selon la tradition persane. Paris, Leroux, 1877, 24 pages in-8°.

La belle publication restée inachevée par la mort de M. Mohl est enfin terminée, grâce aux soins de M. Barbier de Meynard. Le dernier volume du *Schah-Nameh*, avec les index indispensables, a paru, et l'œuvre à laquelle notre illustre ami avait consacré sa vie ne restera pas, comme tant d'autres, inachevée. Avec un zèle digne des plus grands éloges, Mme Mohl a fait suivre sans aucun retard la réimpression en petit format[1]. Mohl voulait donner, comme suite à son ouvrage, une histoire de toutes les épopées persanes, une analyse des principaux de ces poëmes. Belle tâche qui devrait tenter ceux d'entre nous qui ont fait de cette belle et curieuse littérature persane la province de leur choix !

Les personnes qui ont du goût pour l'histoire littéraire envisagée d'une manière philosophique attachent beaucoup d'importance a ces drames persans, ayant pour éternel sujet le massacre des Alides, que chaque année l'on voit éclore en Perse de nos jours. C'est à M. Alexandre Chodzko et à M. de Gobineau que nous devons la connaissance de ces bizarres compositions, nées dans des conditions tout à fait semblables à celles où apparurent nos mystères du moyen âge. M. de Gobineau en a décrit parfaitement le caractère. Aujourd'hui M. Chodzko vient de nous donner la traduction de cinq de ces morceaux[2].

[1] *Le livre des Rois par Abou'lkasim Firdousi*, traduit et commenté par Jules Mohl. Petite édition publiée par Mme Mohl, Paris, Imprimerie nationale, tome VI, VIII-568 pages; t. VII, XV-451 pages.

[2] *Théâtre persan, choix de téaziés ou drames*, traduits pour la pre-

Le style de ces drames en plein air a trop souvent la mollesse et la prolixité auxquelles n'échappe, depuis des siècles, presque aucune œuvre de l'Orient. La langue n'a rien de précieux, rien qui dépasse les ressources banales d'une exubérante facilité. Ce qui étonne, c'est la variété d'invention qui éclate dans ces œuvres singulières. Nulle part ne se voient mieux les lois intimes qui président aux différents développements littéraires. La Perse a toujours eu l'épopée, et voilà qu'elle commence à posséder le drame. La *kasida* arabe, sans récit ni mise en scène, est comme une longue arabesque, artistement travaillée; elle manque de fantaisie; elle est froide, étrangère à toute émotion. Ici, au contraire, le romantisme déborde. Shakespeare reconnaîtrait sa race à ce quelque chose de profond, de saisissant, d'excessif. Les personnages sont arabes; mais le sentiment est d'un tout autre monde. Le grand défaut du Mahomet historique est d'être aussi peu touchant que possible. Le Mahomet légendaire des chiites est mélancolique et pleureur. Les pressentiments qui remplissent les derniers jours de Mahomet, les visions qui empoisonnent la fin de sa vie, en lui révélant que les Arabes tueront tous les saints de sa famille, sont très-bien nuancés. Touchante surtout est la pièce intitulée *le Jardin de Fatima*, destinée à montrer la brutalité d'Omar. Mais la plus frappante de toutes les pièces publiées par M. Chodzko est sûrement celle qui est

mière fois du persan par A. Chodzko. Paris, Leroux, 1878, XXXVI-220 pages, Bibl. elzévirienne.

intitulée *le Monastère des moines européens*. Le principal personnage est la tête de l'imam Hossein. Déposée pour une nuit dans un couvent chrétien, la tête récite des versets du Coran; tous les personnages célèbres de l'Ancien et du Nouveau Testament viennent lui porter leurs compliments de condoléances; Jésus, en particulier, vient saluer son confrère dans le martyre et attester sa sainteté. Ainsi le génie mystique de la Perse a réussi à donner à l'islamisme ce qui lui manquait, l'idéal tendre et souffrant, la Passion.

L'archéologie et l'épigraphie sémitiques continuent d'être l'objet de prédilection des études d'une jeune école pleine d'ardeur, d'esprit sagace, et à laquelle on peut annoncer le plus bel avenir. Le zèle avec lequel la Syrie a été explorée depuis trente ans a porté ses fruits[1]. L'archéologie syrienne sera bientôt une science organisée, ayant ses règles et ses lois. L'épigraphie sémitique fait de rapides progrès. Nous aurions bien aimé à vous annoncer dès cette année la publication du premier fascicule du *Corpus inscriptionum semiticarum*. A notre grand regret, cela n'a pas été possible. Nous espérons fermement que, l'année prochaine, nous vous présenterons le com-

[1] Voir, pour s'en former une idée, l'Histoire, tardivement publiée, de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, depuis 1861, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, t. XXV, XXVII et XXIX, premières parties. Ces trois demi-volumes ont paru en 1877. Ils sont pleins de détails intéressants pour l'Orient.

mencement de ce grand ouvrage, qui, en rapprochant des textes épars jusqu'ici, ouvrira sûrement la voie à des idées nouvelles et à des combinaisons auxquelles on n'avait pas encore songé.

Beaucoup de textes nouveaux ont été recueillis et ont vu le jour. Le cabinet des antiques a acquis des fragments de patères de bronze, venant de Chypre, mais qui, d'après des indices bien concordants, semblent provenir réellement de la côte de Phénicie[1]. Ces textes paraissent de la plus haute antiquité; le caractère se rapproche beaucoup de celui de l'inscription de Mescha. Le dieu auquel les patères furent consacrées était *Baal-Liban*.

Les fouilles de Délos dirigées par M. Homolle, membre de l'École d'Athènes, ont amené la découverte d'une inscription bilingue, dont la partie phénicienne est malheureusement tout à fait mutilée[2]. On ne peut assez le regretter; car certainement le texte sémitique eût porté sur un ordre d'idées et de formules peu ordinaire en épigraphie, et il est probable que le protocole royal qu'il contenait eût offert des moyens pour fixer la chronologie de la petite dynastie à laquelle appartenait Eschmounazar. Cet exemple prouve du moins combien d'espérances sont permises et combien de questions aujourd'hui douteuses seront un jour tranchées par des textes.

M. Halévy a repris l'étude de l'inscription de Byblos, d'après le tracé de M. Euting, et a gagné cer-

[1] *Journal des Savants*, août 1877.

[2] Académie des inscriptions et belles-lettres, 15 mars 1878.

taines parties des dernières lignes qui avaient échappé aux efforts des premiers interprètes[1] de ce monument. Il a fait quelques observations sur l'inscription de Carpentras[2] et expliqué un de ces disques judéo-babyloniens (couvercles de jarres à blé ou à huile?) où les idées talmudiques s'associent bizarrement aux folies de la magie et des talismans[3].

M. Reboud nous a donné d'utiles renseignements sur l'importante collection d'inscriptions puniques recueillie par feu M. Lazare Costa, et a publié le facsimile de plusieurs d'entre elles[4]. Cette belle collection a été acquise par le musée de Constantine. Le déchiffrement complet de ces textes fournira de précieuses données sur l'histoire de la Numidie et sur l'influence carthaginoise en ces pays de l'intérieur. Le Recueil de la Société de Constantine[5] contient un autre texte singulier, une inscription gravée sur un tumulus, et qui ressemble aux inscriptions du Safa. Avis à qui de droit.

M. Philippe Berger s'attache aux monuments de l'Afrique, et en tire de très-intéressants résultats. La précieuse collection de cippes à Tanit, qui est déposée à la Bibliothèque nationale, lui a fourni des données précieuses pour l'archéologie carthaginoise,

[1] Académie des inscr., 12 et 17 avril, 3 mai 1878.

[2] *Zeitschrift der d. m. G.*, 1878, p. 206-207.

[3] *Comptes rendus de l'Acad.*, 1877, p. 288 et suiv.

[4] Dans le *Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique de Constantine*, 1876-1877, p. 434-462 et 10 planches; tirage à part in-4°, 24 pages, Arnolet, Constantine.

[5] Planche XII, p. 328.

jusqu'ici bien mal connue[1]. Les cippes en question, au-dessus de l'inscription votive, contiennent fréquemment des représentations figurées. Ces représentations sont parfois très-singulières, burlesques même. On ne vit jamais symbolisme religieux plus grossièrement naïf, moins préoccupé d'idéal, exprimé d'un trait plus réaliste et plus sûr. Les représentations d'animaux en particulier offrent un grand intérêt pour l'histoire naturelle et pour l'histoire de l'art du dessin. Le culte, la vie privée, l'industrie carthaginoises reçoivent de ces petits monuments, trop longtemps dédaignés, les plus utiles éclaircissements. Ce qu'il y a de particulier, c'est que ces stèles proviennent toutes d'un seul temple de Carthage, le temple de *Tanit pené-Baal*, ou « Face de Baal ». M. Berger a étudié cette dénomination, une des plus obscures de la théologie phénicienne, et a bien montré qu'il faut continuer à y chercher un sens mythologique, et non un sens géographique, comme on l'avait proposé[2].

M. Clermont-Ganneau vous a donné de nouvelles preuves de sa sagacité en fait d'interprétations archéologiques. Quoi de plus ingénieux que cette explication de la patère de Palestrine[3], où les scènes en apparence les plus incohérentes sont ramenées à tout ce qu'il y a de plus simple, au moyen d'un principe

[1] *Les ex-voto du temple de Tanit à Carthage.* Extrait de la *Gazette archéologique*. Paris, Maisonneuve, 31 pages in-4°.

[2] *Journal asiatique*, février-mars 1877.

[3] *Journal asiatique*, février-mars 1878.

susceptible de nombreuses applications, la juxtaposition iconographique de scènes successives, ainsi qu'on l'observe dans les peintures du moyen âge, au Campo-Santo de Pise, par exemple? Une foule de descriptions de coupes et de boucliers dans Homère, Hésiode, Théocrite, qui semblent d'abord impossibles, deviennent de la sorte faciles à concevoir. M. Clermont-Ganneau n'exagère pas en considérant ces patères et les autres monuments du même genre déjà connus comme ayant exercé une influence décisive sur la formation de certains mythes grecs, surtout du mythe d'Héraclès. L'étude comparative qu'il en fera constituera sûrement un travail de première importance, et sera l'un des ornements de votre journal.

Vous avez tous lu également, avec l'intérêt qu'il mérite, ce mémoire sur le dieu Satrape, où notre savant et ingénieux confrère a groupé, autour d'une appellation divine révélée par une inscription du Liban, des textes décisifs et des rapprochements pour la plupart très-plausibles[1]. M. Ganneau sait mieux que personne distinguer les certitudes des conjectures; il ne tient pas pour indissolubles les légères associations d'idées qu'il sait créer avec un rare bonheur. Mais ce qui fait que ces séries de conjectures ont leur prix, même quand elles ne constituent pas une démonstration, c'est qu'elles sont toujours organiques, toujours inspirées par un vrai sentiment

[1] *Journal asiatique*, août-septembre 1877.

des lois qui ont présidé aux croyances antiques et à leurs transformations. M. de Longpérier[1], M. François Lenormant[2] ont élucidé plusieurs points de détail. Le dernier a proposé sur l'architecture phénicienne des vues ingénieuses[3]. M. Colonna Ceccaldi a repris la question de Sarba, dans le Kesrouan, et est arrivé au même résultat que ceux qui l'avaient déjà identifié avec Palæbyblos[4].

Que la côte méditerranéenne de la France ait eu des comptoirs et des colonies phéniciennes, telles que Monaco, Port-Vendres, c'est ce qu'on a démontré depuis longtemps. Mais peut-être, en ces derniers temps, a-t-on exagéré cette thèse, en tirant des conséquences forcées de l'inscription phénicienne de Marseille et en se contentant trop facilement de certaines étymologies. On se convaincra nn jour que l'inscription de Marseille ne prouve rien pour l'existence d'une période phénicienne dans l'histoire de la ville phocéenne. Cette inscription a été gravée à Carthage, sur pierre d'Afrique; elle mentionne un temple et des suffètes carthaginois. Il faut néanmoins savoir gré à M. l'abbé Bargès[5] et à M. Desjardins[6] des nombreux renseignements qu'ils

[1] *Journal des Savants*, sept. 1877.

[2] *Gazette archéologique*, 13e année, p. 185-188.

[3] *Revue de l'architecture* de M. César Daly, 1877, col. 99 et suiv., 193 et suiv. et planches.

[4] *Revue archéologique*, janv. 1878.

[5] *Rech. archéol. sur les colonies phéniciennes établies sur le littoral de la Celto-Ligurie*, Paris, Leroux, 160 pages in-8°.

[6] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1877, p. 79 et suiv.

ont recueillis et qui, s'ils ne sont pas tous d'égale valeur, ont du moins l'avantage de fournir aux critiques les éléments du débat.

L'an dernier, en vous annonçant la publication des inscriptions du Safa, par M. de Vogüé, j'osais ajourner à un an notre jeune et vaillante école d'épigraphistes. « Dans un an, j'en suis sûr, disais-je, je vous annoncerai que le problème est résolu à la satisfaction de tous. » Grâce à M. Halévy, cette prophétie s'est accomplie. Oui, la clef de ces singuliers *graffiti* du désert basaltique situé à l'est du Hauran est trouvée d'une façon qui ne laissera plus de place que pour des rectifications de détail [1]. Le problème, comme je me permettais de le dire, n'est pas de première difficulté. Certaines bases devaient se révéler tout d'abord à l'observateur attentif, le ל initial de la plupart des *graffiti*, le groupe représentant בן, les formes caractérisées de l'*aleph*, du *mem*, du *thav*, etc. En procédant du connu à l'inconnu, M. Halévy a identifié les vingt-trois lettres de l'alphabet safaïte (cet alphabet a deux *heth*, comme l'éthiopien). De ce déchiffrement résultent des noms propres arabes, toujours satisfaisants, conformes à ceux que présentent les inscriptions grecques du Hauran et le *Kitâb-el-Aghâni*. La langue est de l'arabe, non de l'araméen. Le caractère se case bien dans l'ensemble de la paléographie sémitique; il se rat-

[1] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1878, p. 269 et suiv.; *Journal asiatique*, oct.-nov.-déc. 1877; *Zeitschrift der d. m. G.*, 1878, p. 167 et suiv.

tache à la famille du sud et servira peut-être à expliquer la filiation des deux familles, phénico-araméenne et éthiopico-himyarite. Si, comme on est en droit de le supposer, les inscriptions qu'on a signalées dans l'Arabie centrale ont de l'analogie avec celles du Safa, ces dernières se trouveront avoir été l'avant-garde du monde épigraphique des inscriptions arabes proprement dites. Où est le temps où M. de Sacy consacrait un vaste et savant mémoire à la question de savoir si les Arabes avaient écrit avant Mahomet? Si une inscription analogue à celles du Safa se trouve sur un *ridjm* près de Constantine, comme nous le supposions tout à l'heure, cela voudrait dire simplement que des Arabes servirent en Numidie et y laissèrent des traces de leur écriture, comme des Palmyréniens y ont servi et écrit.

Lentement, discrètement, comme à dessein pour entretenir notre impatience, M. Clermont-Ganneau ouvre de temps à autre ce riche portefeuille de Palestine, qui contient tant de curieuses inscriptions, tant de précieuses observations topographiques. Cette fois, ce sont les tombeaux dits *des prophètes*, sur le mont des Oliviers, qui ont fait l'objet principal des communications de ce pénétrant archéologue[1]. M. Ganneau montre très-bien qu'il y faut voir un *polyandrion* des siècles chrétiens, occupé surtout par des gens de la Batanée et du Hauran. On sait que les Églises de ces contrées étaient ébio-

[1] Académie des inscr., 8, 15, 22 mars 1878.

nites et judéo-chrétiennes, en schisme avec l'Église grecque orthodoxe. Peut-être avaient-elles de ce côté leur cimetière à part. Une note bien raisonnée sur la campagne d'Abiyah et le site de la ville biblique de Yechâna[1], une très-intéressante communication sur la Bethphagé des croisés et sur un curieux monument du moyen âge, qui vient d'y être découvert[2], font également beaucoup d'honneur à notre confrère. M. Victor Guérin a lu, de son côté, à l'Académie des inscriptions et belles-lettres[3] des extraits de son grand ouvrage sur la Galilée, relatifs à Jotapata et à Saint-Jean-d'Acre; on y trouvera d'utiles renseignements.

J'ai relu plusieurs fois, en me disant comme Strepsiade : « Non, vous ne me persuaderez pas, quand même vous me persuaderiez, » les deux opuscules de quelques pages, mais pleins de substance et de calculs, de M. Oppert, sur la chronologie primitive de la Genèse[4]. Il est clair que les chiffres qui font la base des premières pages de la cosmogonie hébraïque ne sont pas arbitraires; que la durée, par exemple, attribuée à la vie de chacun des patriarches anté-historiques n'a pas été choisie au hasard. Com-

[1] *Journal asiat.*, avril-mai-juin 1877.

[2] *Revue archéol.*, déc. 1877.

[3] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1877, p. 59-60, 201-202.

[4] *Origine commune de la chronologie cosmogonique des Chaldéens et des dates de la Genèse*, 4 pages in-8° (extrait des *Annales de philos. chrét.*, février 1877). — *La chronologie de la Genèse*, Leroux, 20 pages in-8°. — *Die Daten der Genesis*, dans les *Nachrichten* de Gœttingue, mai 1877, pages 201-223.

ment ne pas être frappé, quand M. Oppert nous fait remarquer que, dans le comput chaldéen, la création dure cent soixante-huit myriades d'années; dans le comput biblique, sept jours, c'est-à-dire cent soixante-huit heures; que, à partir de la création jusqu'au déluge, dix rois, dans le comput chaldéen, ont régné quatre cent trente-deux mille ans; dix patriarches, dans le comput biblique, ont vécu seize cent cinquante-six ans, chiffres qui s'équivalent exactement, si l'on fait répondre chez les Hébreux une semaine à un sosse de mois ou cinq lustres. Du déluge aux débuts des temps chronologiques, Bérose donne trente-neuf mille cent quatre-vingts ans ou six cent cinquante-trois sosses d'années, la Bible six cent cinquante-trois années. Rien de plus frappant assurément, et, après les curieuses découvertes des dernières années qui ont fait retrouver en Chaldée les prototypes des récits bibliques de Babel, du déluge, etc. il n'y aurait rien de surprenant à ce qu'il fût prouvé que le récit de la création et toute la primitive histoire patriarcale eût aussi ses origines babyloniennes, — que ces récits si simples, si humains, renfermés en des chiffres si modestes, ne vinssent de récits bien plus mythologiques, procédant, comme les kalpas de l'Inde, par kotis et myriades d'années. Cela est tout à fait possible, probable même. M. Maspero et M. Vernes[1] ont été frappés, comme le sera tout lecteur attentif, du calcul de M. Oppert. Si on

[1] *Revue critique*, 5 janv. et 11 mai 1878.

hésite à lui attribuer le caractère de l'évidence, c'est qu'on est souvent trop porté à douter que ce qui a paru longtemps inexplicable puisse recevoir tout à coup une explication claire, adéquate, mathématique. Ce qui est sûr, c'est que ces cinq ou six pages de M. Oppert font penser et feront discuter beaucoup plus que bien des gros livres pleins de raisonnements *a priori*.

En fait de critique biblique, je n'ai à vous signaler que l'essai de M. Maurice Vernes pour expliquer la composition moderne du livre de Joël par des procédés littéraires et des imitations de textes plus anciens [1].

Nous avons souvent répété cette pensée qu'une traduction du *Talmud*, sans être un chef-d'œuvre, pourrait être fort utile aux savants non israélites qui comprennent l'importance de cette grande composition et ne sauraient la manier avec la facilité des personnes qui ont fait des études rabbiniques. Des travaux comme ceux de M. Rabbinowicz [2], de M. Schwab [3], doivent, à ce point de vue, être bien accueillis. Ces deux laborieux traducteurs semblent s'être partagé le travail. S'ils veulent aussi tenir

[1] *Revue critique*, 4 mai 1878.

[2] *Législation civile du Thalmud*, nouveau commentaire et traduction critique du traité Baba-Kama, par le Dr Rabbinowicz, t. II. Paris, Thorin, LXXXIV-511 pages; t. III, Baba metsia, LII-488 pages, in-8°.

[3] *Le Talmud de Jérusalem*, traduit pour la première fois par Moïse Schwab, tome second : traités *Péa, Demaï, Kilaïm, Schebiith*. Maisonneuve, XII-436 pages grand in-8°.

compte des traités dont il existe déjà des traductions latines, peut-être le jour n'est-il pas fort éloigné où les savants chrétiens pourront parcourir rapidement toute la Gemare, sauf à revenir avec la critique nécessaire sur les passages importants.

M. Arsène Darmesteter continue son grand travail sur les gloses françaises de Raschi et des tosaphistes. Les missions qu'il a remplies à l'étranger, surtout à Parme[1], lui ont fourni à cet égard une richesse d'informations qui n'a été et ne sera jamais égalée. L'ensemble de ces recherches formera un livre de première importance pour les romanistes. Aurait-on pu prévoir, il y a quelques années, que cette littérature rabbinique du moyen âge, si dédaignée, dût devenir une des sources les plus importantes pour la connaissance philologique de notre vieux français?

M. Hollænderski a terminé le premier volume de son dictionnaire français-hébreu[2], dont la composition a dû fort le charmer, mais qui sera, ce semble, peu consulté. M. Roller, qui vient de donner en hébreu un récit de la guerre de 1870-1871 et des deux sièges de Paris[3], prouve que l'usage littéraire de la langue hébraïque n'est pas éteint parmi nous. Mais il est douteux que, jusqu'à la fin du monde, on

[1] *Arch. des miss. scient.*, 3ᵉ série, t. IV, p. 383-43[illegible].

[2] *Dictionnaire français-hébreu*, 1ʳᵉ partie, 464 pages, in-8°, Maisonneuve.

[3] *Ha-milchama we-ha-mazor*. La guerre franco-allemande et les deux sièges de Paris décrits en langue hébraïque par E. Roller. Paris, chez l'auteur, 180 pages in-8°.

ait à exprimer en hébreu tant d'idées particulières à notre civilisation auxquelles M. Hollænderski a laborieusement cherché des équivalents dans la Bible et dans l'hébreu rabbinique.

M. Bréal a pris dans son domaine cette intéressante philologie chypriote[1], qui a révélé un fait si complétement inattendu et jeté sur l'histoire de l'écriture alphabétique un véritable trait de lumière. Du grec écrit dans une écriture dérivée, ce semble, de cunéiforme, quoi de plus attrayant? Quelles curieux problèmes de phonétique! Que de questions historiques posées pour l'avenir! Le problème philologique du moins a été résolu avec une merveilleuse sûreté. Chaque nouvelle découverte confirme l'hypothèse de Georges Smith et de Brandis, si elle avait besoin d'être confirmée.

MM. Oppert et Menant, dont la collaboration a été si souvent utile au progrès de la science assyrienne, se sont unis une fois de plus pour traduire et publier des *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée*[2]. C'est un recueil qui comprend des fragments de lois chaldéennes, rédigées primitivement en sumerien ou accadien, puis transposées en langue as-

[1] *Comptes rendus de l'Acad.*, 1877, p. 183 et suiv.; 1878, p. 25-29; *Journal des Savants*, août, sept. 1877; *Revue archéol.*, nov. 1877.

[2] *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée*, par MM. J. Oppert et J. Menant, in-8°, Paris, Maisonneuve, 1877, 367 pages. La traduction des documents a été publiée en anglais, par les mêmes auteurs, dans les *Records of the Past*, t. IX, p. 89-108, sous le titre de *Babylonian Public Documents*.

syrienne, des contrats d'achat et de vente, de louage ou de prêt. L'espace de temps qu'embrassent ces documents est considérable. A ne tenir compte que des pièces datées, le plus ancien des contrats publiés nous reporte au règne de Mardouk-idin-akhé, vers l'an 1100 avant J. C.; le dernier mentionne un roi parthe Pikharisou, Pacorus, et nous ferait descendre jusqu'à l'an 81 après J. C. On ne se serait guère attendu, au début des études assyriennes, à voir des actes au nom d'Antiochus, de Démétrius ou de Darius, des rois grecs et perses qui ont régné sur Babylone, remplir près de la moitié d'un livre qui traite des lois chaldéennes. L'avenir nous réserve sans doute bien d'autres surprises, et, depuis que l'ouvrage de MM. Oppert et Menant est publié, voici déjà qu'on nous annonce d'Angleterre la découverte des archives d'une maison de banque babylonienne contemporaine de Nabuchodonosor, de Cyrus et de Darius.

Quelques cylindres de nos musées ont fourni à M. Menant la matière d'un petit mémoire intéressant[1]. M. Opport a trouvé le temps de publier deux articles de vulgarisation sur Babylone et la Chaldée[2], de revoir, pour les *Records of the Past*, ses traductions des inscriptions des rois perses et de la grande inscription de Khorsabad[3], et d'engager une polémique

[1] *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1877, p. 327-337. Tirage à part, chez Maisonneuve, 1878.

[2] Dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. II; 1877.

[3] *Inscriptions of the Persian monarchs* et *Great inscription in the*

avec M. Lepsius au sujet des tablettes mathématiques de Senkéreh[1].

M. Lenormant a commencé, dans ce journal, une série d'*Études cunéïformes* qu'il continue avec ardeur de mois en mois[2] : il y maintient, plus que jamais, l'origine ouralienne de la langue chaldéenne primitive. C'est dans la même pensée qu'il a donné des *Recherches philologiques sur quelques expressions accadiennes et assyriennes*[3]. Ajoutez à cela une édition anglaise de l'ouvrage sur la magie, considérablement augmenté[4], plusieurs mémoires assez courts sur des textes magiques ou religieux qui ont paru dans la *Revue archéologique*[5] et dans la *Gazette archéologique*[6],

palace of Khorsabad, dans les *Records of the Past*, t. IX, p. 65-88 et p. 1-20.

[1] Voici, à ma connaissance, les principales pièces du débat : R. Lepsius, *Die babylonisch-assyrischen Längenmasse nach der Tafel von Senkereh* (dans les *Abh. der K. Ak. der W. zu Berlin, 1877*), in-4°, Berlin, 1877, 39 pages et deux planches. — J. Oppert, *Die Maasse von Senkereh und Khorsabad* (dans les *Monatsberichte der K. Ak. der W. zu Berlin, Dec. 1877*), 6 pages. — R. Lepsius, *Weitere Erörterungen über das babylonisch-assyrische Längenmasssystem* (dans le même recueil), 11 pages. — Ces deux derniers mémoires ont été tirés à part et réunis dans une brochure sous le titre : *Auszug aus dem Monatsbericht der K. R. Ak. der W. zu Berlin*, in-8°, 18 pages, 1877.

[2] Dans le *Journal asiatique*, 1877, février-mars, août-septembre; 1878, février-mars, avril-mai-juin.

[3] *Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne et assyrienne*, t. I, fasc. 2-3.

[4] *Chaldæan Magic : its origin and development, translated from the French, with considerable additions by the author*, in-8°, 440 pages, 1877, London, Bagster.

[5] Octobre 1877. Comp. *Journal asiatique*, février-mars 1878.

[6] *Le dieu Lune délivré de l'attaque des mauvais esprits* (janvier 1878, p. 20-35).

enfin deux articles de vulgarisation sur *les dieux de Babylone et de l'Assyrie*[1] et sur *la doctrine de la pénitence chez les Chaldéens*[2]. Et pourtant M. Lenormant, occupé à publier son grand ouvrage sur *la Monnaie dans l'antiquité*[3], n'a pas pu consacrer cette année autant de temps aux études assyriennes qu'il est accoutumé de le faire[4].

M. Mariette, retenu en France par la maladie et par les nécessités de sa position officielle, a suspendu cette année le cours de ses grandes publications. Je n'ai guère à signaler de lui que le premier volume d'un *Voyage dans la haute Égypte*[5], où sont résumés, localité par localité, les résultats de ses dernières fouilles. Aussi bien sa véritable œuvre est-elle, cette année-ci, l'Exposition universelle. La maison qu'il a fait construire sur le modèle d'une maison de la XIIe dynastie, dont les ruines ont été récemment

[1] Publié d'abord dans la *Revue de France* (juin 1877); tirage à part, chez Maisonneuve, in-8°, 27 pages.

[2] Dans la *Revue politique et littéraire*, 1er septembre 1877.

[3] *La monnaie dans l'antiquité*, in-8°, 1878, Paris, Maisonneuve, t. I, XXII-301 pages; t. II, 484 pages.

[4] Mentionnons deux brochures de polémique : *Pour un fait personnel*, par M. Lenormant, 8 pages, Paris; *Une nouvelle révolution de l'accadisme*, 2e partie, Leroux, 1878, in-8°, 24 pages; et un travail du P. Delattre, destiné à prouver que les Chaldéens de Merodach-Baladan, etc. étaient des étrangers à Babylone. *Revue des questions historiques*, 1877. Le problème obscur des inscriptions cunéiformes arméniennes a été abordé par le docteur L. Robert, sinon avec succès, au moins avec suite et sérieux. *Étude philologique sur les inscriptions cunéiformes de l'Arménie*, in-4°, autographie, Leroux.

[5] Tome I, in-fol., seul paru. Alexandrie, Moures; Paris, Goupil.

découvertes à Abydos, montre ce qu'était au temps de l'ancien et du moyen empire l'architecture civile des Égyptiens. Les monuments de toute nature qu'il a exposés dans les galeries du Trocadéro ont été choisis et groupés de manière à former comme une histoire de l'art et de la civilisation en Égypte. M. Mariette a su rendre visible aux yeux de la foule le progrès des études, et on peut espérer que son exposition de 1878 amènera autant d'élèves à l'égyptologie que lui en a valu son exposition de 1867.

La plupart des égyptologues en activité de service ont employé l'année qui vient de s'écouler à terminer ou à continuer les grands travaux commencés pendant les années précédentes. M. Chabas, frappé, lui aussi, par la maladie, a pu cependant finir la publication de ses *Maximes du scribe Ani*[1]. C'est une œuvre considérable, rédigée au courant de la plume, alourdie par des hors-d'œuvre de polémique violente, mais remplie de notes précieuses et de faits nouveaux, égale, sinon supérieure, aux études sur le *Papyrus magique Harris* et sur le *Voyage d'un Égyptien*. M. Jacques de Rougé vient de mettre au jour le troisième volume des inscriptions recueillies en Égypte par son père, E. de Rougé[2]. Les monuments de Thèbes ont fourni presque exclusivement la ma-

[1] *L'Égyptologie*, IV[e] année, juin à décembre 1877, Paris, Maisonneuve, in-4°. Voir *Revue critique*, 20 avril, p. 268.

[2] *Inscriptions hiéroglyphiques copiées en Égypte pendant la mission scientifique de M. le vicomte Emmanuel de Rougé*, t. III, Paris, Franck, 1878, in-4°, pl. 158-230.

tière de ce troisième volume. Les textes sont copiés d'une main sûre et rectifient, sur bien des points, les erreurs des publications antérieures; ils permettront de donner bientôt une édition critique des précieux documents relatifs aux règnes de Ramsès II, Ménephtah et Ramsès III. MM. Lefébure et Guieysse ont fait, dans la dernière livraison du Papyrus de Soutimès, la traduction de l'ouvrage religieux dont ils avaient reproduit le fac-simile dans la livraison précédente; ils ont joint à cette traduction une série de dissertations ingénieuses sur différents points du dogme égyptien[1]. M. Grébaut a continué l'étude qu'il avait commencée sur la nature et le rôle de la déesse Mât[2]. Enfin M. Maspero[3] a pu ajouter à ce qu'il avait publié dernièrement du papyrus n° 1 de Berlin la transcription, la traduction et le commentaire philologique de cent trente lignes de cet important document. Le voici à moitié de sa tâche, et il espère avoir terminé l'an prochain ce beau travail, grâce aux encouragements éclairés du Ministère de l'instruction publique.

[1] *Le Papyrus funéraire de Soutimès*, publié d'après un exemplaire hiéroglyphique du *Livre des morts*, appartenant à la Bibliothèque nationale, traduit et commenté par MM. P. Guieysse et E. Lefébure; Paris, 1878, E. Leroux, in-folio, 62 pages de texte (2e et dernière livraison).

[2] Dans le *Recueil de travaux relatifs à l'archéologie égyptienne*, 3e fasc. 1878.

[3] Dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, 10e fasc. Le Ministère de l'instruction publique a accordé à M. Maspero dix feuilles de supplément pour finir l'impression de son mémoire. Ces dix feuilles formeront une ou plusieurs livraisons supplémentaires.

Jamais peut-être les dissertations sur des points de détail, dont se compose le progrès journalier de la science, n'ont été aussi nombreuses que cette année. De M. Édouard Naville, nous avons à signaler trois articles fort intéressants sur le musée égyptien du Château Borély, à Marseille[1], sur les Israélites en Égypte[2], sur un monument de la XII[e] dynastie conservé au musée égyptien de Marseille[3]. M. Chabas a inséré dans les *Transactions* de la Société d'archéologie biblique de Londres[4] la traduction et le commentaire d'une inscription conservée au Musée de Turin. M. Ledrain a étudié, à deux reprises, l'hymne du Papyrus de Luynes, à la Bibliothèque nationale[5]; il a aussi expliqué les représentations figurées sur le cercueil de la fille de Dioscore[6]. M. Révillout[7] a essayé de tirer quelques faits historiques nouveaux des décrets bilingues de

[1] *Le musée égyptien du Château Borély*. Marseille, 1877, in-8°, 11 pages; extrait du *Compte rendu des travaux du Congrès des orientalistes à Marseille* (4-10 octobre 1876); 2[e] session des Congrès provinciaux des orientalistes.

[2] *Les Israélites en Égypte*, dans la *Revue chrétienne*, nouvelle série, t. IV, n° 12 (5 février 1878), p. 65-82.

[3] *Sur un monument de la XII[e] dynastie conservé au musée de Marseille*, dans le *Recueil des travaux*, 3[e] fascicule, 1878.

[4] *Notice sur une stèle du musée de Turin* (avec une planche), dans les *Transactions of the Society of Biblical archæology*, vol. V, part. 2, p. 459-474. Londres, 1877.

[5] Dans le *Contemporain* (1877), et dans le *Recueil*, 3[e] fasc. 1878 (avec une planche de fac-simile).

[6] *Les momies gréco-égyptiennes, avec portraits peints sur panneaux*, par E. Ledrain (extrait de la *Gazette archéologique*), Paris, 1877, in-4°, 7 pages.

[7] *Étude historique et philologique sur les décrets de Rosette et de

Rosette et de Canope. M. Maspero a fourni au *Journal égyptologique de Berlin*[1] une dissertation sur les auxiliaires impersonnels de l'égyptien antique et du copte; à la *Revue archéologique*[2], une étude sur quelques monuments nouveaux du règne de Ramsès II, récemment découverts à Tell el-Mashouta, sur l'emplacement d'une des villes de Ramsès de la basse Égypte, et une traduction nouvelle du *Conte des deux frères*[3], découvert il y a bientôt trente ans par M. de Rougé; aux *Transactions de la Société d'archéologie biblique* de Londres[4], l'explication d'une stèle du Louvre. Dans une dissertation spéciale[5], il a tenté de montrer que la grande mosaïque de Palestrine est l'œuvre d'un artiste qui s'est inspiré des peintures tracées sur les murs des tombeaux égyptiens. On trouvera dans ce journal la dissertation que le même savant a composée sur les idées que se faisaient de la fatalité les Égyptiens du temps des Ramessides, et le texte, jusqu'alors inédit, du *Conte du Prince prédestiné*[6].

Canope, par M. E. Revillout, Paris, 1877, in-8°, 24 pages (extrait de la *Revue archéologique*, novembre 1877).

[1] *Sur les auxiliaires* PE, TE, NE *du copte*, dans la *Zeitschrift für ægyptische Sprache und Alterthumskunde*, 1877, p. 111-113.

[2] *Sur deux monuments nouveaux du règne de Ramsès II*, par G. Maspero. Paris, 1877, in-8°, 7 pages, 1 planche (extrait de la *Revue archéologique*, novembre 1877).

[3] *Le Conte des deux frères*, 1878, in-8°, 16 pages (extrait de la *Revue archéologique*, mars 1878).

[4] Vol. V, part. 2, 1877, 8 pages.

[5] *Les peintures des tombeaux égypt. et la mos. de Palestrine*, dans les *Mélanges* de l'École des hautes études, in 8°, 1878, p. 45-50.

[6] *Le conte du Prince prédestiné*, dans le *Journal asiatique*, août-septembre 1877, p. 237-261; avril-mai-juin 1878, p. 236-259.

M. de Horrack a rompu enfin le silence qu'il gardait depuis trop longtemps. Son ouvrage sur le *Livre des Respirations*[1] renferme tous les éléments d'une excellente édition d'un des monuments les plus curieux de la théologie égyptienne. C'est, avec la copie en fac-simile de deux des manuscrits du Louvre, la traduction et le commentaire d'un recueil de prières, qu'on trouve parfois sur les momies de basse époque, à la place du *Livre des Morts.* Il est à regretter que les occupations de M. de Horrack ne lui laissent pas beaucoup de temps pour l'étude; presque tout ce qu'il a publié porte la marque d'un esprit perspicace et consciencieux. De M. Pierret, je n'ai guère à signaler, pour le moment, qu'une sorte de dictionnaire mythologique des noms divins de l'ancienne Égypte, placé à la suite d'une petite mythologie élémentaire[2]. Malgré certaines lacunes et des inexactitudes inévitables, l'ensemble est ce qu'on a publié de plus complet dans ces derniers temps sur la mythologie égyptienne.

Une des branches d'étude qu'on avait le plus longtemps négligées, l'étude du démotique, vient d'être reprise de deux côtés à la fois et d'une manière indépendante par MM. Révillout et Maspero. M. Révillout, partant du copte comme point de départ, a

[1] *Le livre des Respirations, d'après les manuscrits du musée du Louvre* (texte, traduction et analyse), par P. J. de Horrack, avec sept planches de texte hiératique. Paris, Klincksieck, 1877, in-4°, 25 pages.

[2] *Petit manuel de mythologie,* Paris, 1878, Didier, in-16, 178 pages.

entrepris de traduire les contrats si nombreux dans les musées de l'Europe. Rien n'a été publié des longues lectures qu'il a faites pendant plusieurs mois à l'Académie des inscriptions et belles-lettres[1], si ce n'est les quelques fragments contenus dans la *Lettre à M. Chabas sur les contrats de mariage égyptiens*[2]. Mais les deux livraisons parues du *Roman de Setna*[3] nous permettent aisément de nous rendre compte de la méthode employée par M. Révillout. M. Révillout s'efforce moins de transcrire les textes démotiques que de les traduire en copte, puis en français, et d'en extraire les particularités curieuses pour l'histoire, le droit égyptien et la grammaire, qu'il pense y rencontrer. M. Maspero[4] prend la langue ancienne comme point de départ et s'est donné pour tâche d'assurer le déchiffrement matériel des textes démotiques. L'article qu'il a publié à ce sujet dans le *Journal de Berlin* est le fruit de six années d'études paléographiques et le résumé d'un cours professé

[1] Du 17 août 1877 au 30 mars 1878. Voir les comptes rendus sommaires de la *Revue critique*.

[2] *Lettre à M. Chabas sur les contrats de mariage égyptiens*, dans le *Journal asiatique*, 1877, p. 261-284.

[3] *Le roman de Setna*, étude philologique et critique avec traduction mot à mot du texte démotique, introduction historique et commentaire grammatical, par E. Revillout, Leroux, Paris, 1877 (2e et 3e livraisons), 224 pages autographiées. Cf. *Journal asiatique*, août-sept. 1877 (article de M. Pierret). Voir aussi *Revue orientale et américaine*, avril-juin 1877, p. 192 et suiv.

[4] *Une page du roman de Satni*, transcrite en hiéroglyphes par G. Maspero (cours de l'École des hautes études, de novembre 1876 à juin 1877), avec une planche, dans la *Zeitschrift*, 1877, p. 132-146, 1er article.

l'an dernier à l'École des hautes études. M. Maspero a essayé de déterminer la valeur de chaque signe et de chaque groupe démotique, de les ramener tous à leur origine hiératique et de retrouver la série des formes intermédiaires qui a conduit les signes de leur type hiéroglyphique à leur type démotique. Il faut espérer que l'étude des textes démotiques, abordée des deux côtés à la fois, ne tardera pas à produire des résultats heureux.

Signalons encore la continuation d'un très-curieux commentaire égyptologique sur Hérodote, par M. Maspero[1], et un intéressant mémoire de M. François Lenormant sur un fragment de statue d'un des rois Pasteurs qui se trouve, on ne sait comment, dans les collections de la villa Ludovisi, à Rome[2], sans oublier les excellents articles de M. Maspero, dans la *Revue critique*[3].

La grande entreprise de la traduction de Maçoudi, si honorable pour notre Société, qui l'a exécutée sur ses fonds, et pour celui de nos confrères qui a consacré à cet immense travail seize années de sa vie, est enfin arrivée à son terme. Le premier volume avait paru en 1861; le neuvième, qui vient

[1] Dans l'*Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques*, 1877. Voir les annuaires de 1875 et 1876.

[2] Dans le *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma*, 5ᵉ année, série 2, janvier-juin 1877, 15 pages avec une planche.

[3] *Revue critique*, 11 août 1877; 26 janvier, 23 mars, 18 mai 1878.

de paraître[1], achève l'œuvre de Maçoudi et contient un index général fait avec le plus grand soin et selon les meilleurs principes. M. Barbier de Meynard a droit d'être fier de voir son nom attaché à un travail aussi durable. Quels que soient un jour les progrès de l'historiographie arabe, l'édition donnée par notre Société restera un monument toujours consulté, et, tant qu'il y aura des hommes de goût, il se trouvera des lecteurs qui auront à lire ces pages presque autant de plaisir que Maçoudi en eut à les composer. Les énormes difficultés que M. Barbier de Meynard et ses collaborateurs pour les premiers volumes ont eues à vaincre ne peuvent être appréciées que des hommes spéciaux; mais tout homme instruit saura comprendre que c'est ici un livre de forte science et de solide critique. S'il y avait pour nos travaux des récompenses, comme il y en a dans d'autres sociétés, ce serait à une pareille œuvre qu'on aimerait à les voir décernées.

Le docteur Perron était un si parfait connaisseur des Arabes que l'on désire naturellement savoir son jugement sur une question aussi capitale que celle de l'avenir de l'islam[2]. Perron était une nature bienveillante et imaginative; ses attaches avec l'école saint-simonienne le disposaient à des illusions en fa-

[1] Maçoudi, *Les prairies d'or*, texte et traduction par C. Barbier de Meynard; t. IX, VIII-376 pages. Imp. nat., Leroux.

[2] *L'islamisme, son institution, son influence et son avenir*, par le Dr Perron. Paris, Leroux, VI-127 pages. Mentionnons *Le Koran analysé*, par Jules La Beaume. Paris, Maisonneuve, XXIV-795 pages grand in-8°.

veur de l'Orient. Il commença par la sympathie et finit par l'impartialité. Il ne pouvait être indifférent à tant de rares qualités que possèdent certains musulmans; il savait que, pendant plusieurs siècles, les nations musulmanes servirent réellement la civilisation, non en lui faisant faire de sérieux progrès, mais en conservant des traditions que la barbarie germanique avait laissées périr. D'un autre côté, comment n'eût-il pas été sévère pour ce fanatisme sombre, cet orgueil insensé, cette haine pour l'Europe et surtout pour la science européenne, qui a été presque partout la conséquence de l'islam? La distinction des dates est ici nécessaire. Jusqu'au XIII[e] siècle, d'excellents éléments luttent encore dans l'islam contre le flot croissant de l'intolérance théologique; puis la victoire de la théologie est complète; la science et la philosophie meurent, et avec elles toute force et toute vie sortent de cette société condamnée. Oui, la science et la philosophie, dans la première moitié du moyen âge, ont fleuri en terre musulmane; mais ce n'a pas été à cause de l'islam, ç'a été malgré l'islam. Pas un philosophe, pas un savant musulman qui n'ait été persécuté. Dans la première moitié du moyen âge, la persécution est moins forte que l'instinct de la libre recherche, et la tradition rationaliste se maintient; puis l'intolérance et le fanatisme l'emportent. Certes l'Église du moyen âge fut aussi très-gênante pour la science, mais elle ne l'étouffa pas, tandis que la théologie musulmane l'étouffa. Faire honneur à l'islamisme d'Averroès et de tant d'autres

illustres penseurs, qui passèrent la moitié de leur vie dans la prison, la retraite forcée, la disgrâce, dont on brûla les livres et dont les écrits ont été presque supprimés par l'autorité théologique, est comme si l'on faisait honneur à l'inquisition des découvertes de Galilée et de tout un développement scientifique qu'elle n'a pas pu empêcher.

Cette lutte de la philosophie et de la théologie musulmanes, que l'on peut personnifier en Averroès et Gazzali, est un des spectacles les plus frappants de l'histoire. M. Dugat en a pris l'occasion d'un travail [1], animé par ce sentiment d'amour pour le progrès qu'il porte en toutes choses. Il reste quelque incertitude sur le plan de notre confrère et sur le cadre qu'il a voulu remplir. Une histoire de la philosophie arabe en un volume de médiocre étendue ne se laisse guère concevoir. Mais, capable de puiser aux sources, M. Dugat en a tiré des extraits fort intéressants pour ce qu'on peut appeler l'histoire extérieure de cette philosophie. L'état de persécution continue où vécurent les libres penseurs musulmans qui ne firent point partie des sociétés secrètes ismaéliennes ressort d'une manière frappante de ces authentiques récits.

M. Leclerc a commencé la publication du *Traité des Simples* d'Ibn-Beïthâr [2], avec l'autorité que lui donnent ses connaissances médicales et d'histoire

[1] *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, Maisonneuve, XLIV-386 pages, in-8°.

[2] *Notices et extraits*, t. XXIII, 1re partie, XVI-476 pages. Imp. nat.

naturelle. L'intéressante préface de M. Leclerc nous présente l'histoire des progrès de la botanique chez les Arabes et particulièrement en Espagne. C'est une des branches d'études où les Arabes ont le mieux pratiqué la méthode d'observation. Ils faisaient pour leurs herborisations de longs voyages, se donnaient tous les soucis nécessaires pour la synonymie, ne reculaient pas même devant des recherches de linguistique qui d'ordinaire excitaient peu leur curiosité. Les essais antérieurs de traductions d'Ibn-Beïthâr laissant beaucoup à désirer, M. Leclerc a fait une œuvre utile en entreprenant ce vaste travail, et l'Académie des inscriptions et belles-lettres a eu raison de lui ouvrir le grand recueil des *Notices et extraits*. L'essentiel est que cette belle œuvre soit terminée, et terminée sur le même plan où elle a été commencée.

L'histoire des mathématiques en Orient et en Grèce est un problème difficile; car, avec la connaissance, bien rarement unie, du grec, de l'arabe, du sanscrit, elle exige chez le même savant une forte connaissance des mathématiques elles-mêmes. C'est ce qui rendit si regrettable aux yeux des personnes qui s'intéressent à ce curieux chapitre de l'histoire de l'esprit humain la mort de Wœpcke. M. Rodet, nous l'espérons, est appelé à remplir cette lacune. Le beau travail qu'il nous a donné sur l'algèbre d'Al-Khârizmi et sur les méthodes indiennes et grecques[1]

[1] *Journal asiatique*, janvier 1878. Voir aussi octobre-novembre-décembre 1877, p. 530.

renferme les résultats les plus neufs. M. Rodet croit à l'originalité de l'algèbre hindoue et à une grande école de sciences abstraites dans la vallée du Gange, quels que soient d'ailleurs les emprunts que le génie hindou a pu faire à des civilisations antérieures. L'hypothèse, trop facilement acceptée, de grands emprunts faits à la Grèce a singulièrement nui au progrès de ces études. M. Rodet montre très-bien que toutes les questions de ce genre sont à reprendre, et il a raison de convier à ces études tant de jeunes philologues qui cherchent un emploi à leur activité. Le problème est capital. L'algèbre, la théorie des nombres semblent avoir dû être la création prédestinée de ce génie si puissant dans l'ordre de la pensée abstraite, de la métaphysique, si nul dans tout ce qui est expérience et observation du relatif[1]. L'histoire de la science, quand on la dressera avec le sentiment large que les études comparatives ont introduit, donnera certainement des résultats comparables à ceux de la philologie comparée, de la mythologie comparée, des lois et des religions comparées.

M. Devic a publié, en un élégant volume[2], d'après un manuscrit appartenant à M. Schefer, un de ces livrets de fables sur les navigations lointaines qui ont

[1] Voir un mémoire de M. Édouard Lucas sur un théorème d'arithmétique indienne, dans le *Bullettino* du prince Boncompagni, mars 1876.

[2] *Les merveilles de l'Inde*, ouvrage arabe inédit du X[e] siècle, traduit par M. Marcel Devic. XXXII-220 pages in-12. Lemerre.

produit tout le cycle si amusant de Sindbad et des Mille et une nuits. L'introduction géographique que M. Devic a mise en tête de sa traduction est instructive, et il y a plaisir à lire en leur source ces contes, souvent puérils, mais qui ont leur valeur critique. Nous voyons tant de choses en histoire à travers l'imagination arabe que les lois de réfraction de ce prisme sont à étudier soigneusement. Il est peu de milieux optiques aussi décevants. L'Arabe n'est pas bon observateur; son œil déforme les objets. Les voyageurs dans les pays arabes ont besoin sans cesse de corriger ce qu'on leur dit. Des recueils comme celui qu'a publié M. Devic donnent bien l'idée de ce que doivent être ces sortes de corrections.

L'histoire des sectes secrètes qui, sous le couvert des prétentions alides, minèrent l'islamisme au moyen âge, est un des sujets les plus intéressants pour un esprit philosophique. Après M. Defrémery, qui a déjà répandu tant de lumière sur ce sujet, M. Stanislas Guyard y est passé maître. Il y revient sans cesse, et chaque fois nous fait de plus en plus désirer qu'il prenne cette belle et curieuse matière pour objet d'un travail complet. Cette année, c'est le grand maître des Assassins, Râschid-eddîn Sinân, le *Vieux de la montagne*, sur qui notre savant confrère nous donne des renseignements puisés aux sources originales[1]. M. Guyard suit très-bien ce tissu d'impostures jusqu'à nos jours; car rien ne meurt, et l'insi-

[1] *Journ. asiat.*, avril-mai-juin 1877.

gnifiant descendant des redoutables possesseurs de Qadamous et d'Alamout vit, à l'heure qu'il est, tranquille à Bombay. Ce labyrinthe de sectes fanatiques et incrédules demande à être soigneusement expliqué. L'origine des nosaïris ou ansariés paraît s'y rattacher, et M. Guyard montre que peut-être certaines lumières viendront de ce côté sur le problème bizarre de la composition du *Desatîr*.

L'histoire des croisades n'a jamais été plus travaillée que depuis quelques années. Le grand recueil de textes originaux publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres s'est augmenté d'un demi-volume, contenant l'histoire des Atabek de Mossoul d'Ibn-el-Athir[1]. Cet ouvrage ne nous est parvenu que par un seul manuscrit très-défectueux. Il fallait pour le rétablir la sagacité de M. de Slane et les nombreuses citations que d'autres historiens et Ibn-el-Athir lui-même en ont faites. C'est une source tout à fait originale et de la plus grande valeur.

La numismatique des croisés a été l'objet d'un vaste ouvrage d'ensemble, auquel les juges les plus compétents décernent de grands éloges[2], et qui jette des lumières inattendues sur l'organisation féodale de la Palestine. M. Schlumberger n'a rien négligé pour faire de son recueil un *Corpus* destiné à être succes-

[1] *Recueil des historiens des croisades*, hist. orientaux, t. II, 2e partie, 394 pages. Impr. nat., in-fol.

[2] *Numismatique de l'Orient latin* par E. Schlumberger, in-4°, 500 pages et 19 planches gravées. Paris, Leroux. Voir *Revue critique*, 6 juillet 1878, article de M. E. de Barthelemy.

sivement enrichi et à servir toujours de base aux recherches futures. Les finances des croisés sont un des points les plus curieux de leur histoire, et M. Lavoix l'a éclairé d'un jour nouveau par son étude des monnaies arabes frappées par les chrétiens. M. Lavoix a bien déchiffré ces curieuses légendes, où l'affirmation des dogmes fondamentaux de la foi chrétienne est substituée à la proclamation de l'islam [1]. M. Lavoix attribue ces monnayages aux Vénitiens, qui avaient des *zekka* à Tyr et à Saint-Jean-d'Acre. M. Sauvaire a publié d'intéressants mémoires de numismatique arabe [2] et le traité d'Élie de Nisibe sur les poids et les mesures [3].

M. Clermont-Ganneau a définitivement expliqué l'inscription arabe de Bosra, intéressante pour l'histoire des croisades [4]. M. Guyard a confirmé son ingénieuse théorie de la métrique arabe par de nouvelles observations [5]. M. Hartwig Derenbourg [6], d'autres arabisants encore [7], ont semé les observations critiques sur les objets les plus divers. M. Sau-

[1] *Monnaies à légendes arabes frappées en Syrie par les croisés.* Paris, Baer, in-8°, 62 pages.

[2] *Journal de la Soc. royale asiatique de Grande-Bretagne et d'Irlande*, mars 1874; *Journal de la Soc. de numism. de Londres*, 1873.

[3] *Journal de la Soc. royale asiatique de Grande-Bretagne et d'Irlande*, juin 1877.

[4] *Journal asiatique*, oct.-nov.-déc. 1877.

[5] *Journal asiatique*, août-sept. 1877. Voir aussi avril-mai-juin 1877.

[6] *Revue critique*, 29 déc. 1877, 26 janv. 1878.

[7] *Revue des questions historiques*, 1er janv. 1878; *Revue critique*, 15 déc. 1877.

vaire a traduit des textes importants du rite hanéfite [1]. L'histoire de l'Afrique musulmane continue de s'enrichir de données nouvelles, grâce à l'activité littéraire de MM. Féraud [2], Mercier [3], Devoulx [4].

L'épigraphie berbère, dont la création fait tant d'honneur à notre école algérienne, est toujours en bonne voie [5]. Ce monde africain autochthone se révèle quelquefois d'une manière surprenante, même par les inscriptions latines [6]. M. le général Faidherbe a publié les documents recueillis par lui en 1854 sur le zénaga [7]. Personne ne connaît comme lui le Sénégal et ne le fait si bien voir.

Au point de vue de l'historien, même la médiocrité a le droit d'être étudiée, car la médiocrité est un fait comme un autre. L'esprit turc ne brille pas par sa finesse. Les répertoires de plaisanteries et de proverbes que vient de traduire M. Decourdemanche en donnent au moins la mesure [8]. Les rivaux de M. de

[1] Dans le *Compte rendu du congrès des orientalistes* de Marseille, 1876. Tirage à part, 32 pages.

[2] *Revue africaine*, juillet-août-sept.-oct. 1877, janv.-février-mars-avril 1878.

[3] *Recueil des notices et mémoires de la Soc. arch. de Constantine*, 1876-1877, p. 428-433.

[4] *Revue africaine*, mars-avril 1878.

[5] *Journ. asiatique*, avril-mai-juin 1877. Cf. oct.-nov.-déc. 1877, p. 526-527.

[6] *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1877, 29-32 (Cherbonneau).

[7] *Le zénaga des tribus sénégalaises*. Contribution à l'étude de la langue berbère, 1re partie, 23 pages; 2e partie, 97 pages in-8°. Lille, Danel.

[8] *Les plaisanteries de Nasr-eddin Hodja*, traduites du turc par F.-A.

Bièvres échappent difficilement à la grande loi de Martial :

Sunt bona, sunt quædam mediocria, sunt mala plura.

M. Pavet de Courteille nous a donné ses jugements si compétents et si bien raisonnés sur les travaux de Zenker[1], de Shaw[2]. Votre journal a publié, en regrettant que ce fût le dernier, le travail annuel de bibliographie turque que dressait notre laborieux M. Belin[3]. M. Schefer dirige avec son goût exercé et sa science profonde ces belles publications qui font tant d'honneur à notre école des langues orientales[4]. Personne ne connaît comme M. Schefer les publications relatives à l'Asie centrale. Un très-beau volume d'itinéraires et de voyages dans cette partie si peu connue du monde[5] est dû à son initiative éclairée et à ses doctes conseils.

Les littératures chrétiennes de l'Orient ne sont pas négligées. M. l'abbé Martin imprime avec zèle les nombreux textes syriaques qu'il a copiés. La chro-

De ourdemanche. Leroux, 1876, 108 pages, format elzevirien. — *Mille et un proverbes turcs*, recueillis, traduits et mis en ordre par le même. Leroux, 1878, VIII-122 pages, format elzévirien.

[1] *Journal asiat.*, février-mars 1877.

[2] *Ibid.*, avril-mai-juin 1877, p. 523-532.

[3] *Journal asiat.*, février-mars 1877.

[4] *Mémoires sur l'ambassade de France en Turquie et sur le commerce des Français dans le Levant*, par M. le comte de Saint-Priest. Paris, Leroux, XIV-542 pages grand in-8°.

[5] *Recueil d'itinéraires et de voyages dans l'Asie centrale et l'extrême Orient.* Paris, Leroux, 380 pages grand in-8°.

nique de Josué le Stylite est intéressante pour l'exacte connaissance du règne d'Anastase en Orient[1]. C'est plus encore une lamentation qu'une chronique. On y sent bien combien l'Orient chrétien était une société faible, destinée à crouler au premier choc. La reprise des hostilités entre l'empire chrétien et la Perse semble comme le prélude du cataclysme de l'islam. Les lettres de Jacques de Sarug (vers 521 ou 522) aux moines du couvent de Mar-Bassus et à Paul d'Édesse[2] sont très-instructives pour l'histoire des querelles théologiques à cette époque. On peut les citer, en outre, comme des modèles accomplis du style syriaque à sa plus belle époque.

Ces chroniques byzantines des VIIe, VIIIe et IXe siècles, sœurs de celles de Malala, sont, en général, des monuments d'un grand abaissement d'esprit. Elles sont néanmoins intéressantes, ne fût-ce que pour marquer le milieu intellectuel où est née la polygraphie arabe et où elle a puisé ses renseignements. C'est donc une bonne fortune que celle qu'a eue M. Zotenberg de découvrir en éthiopien une de ces chroniques composées en grec par un évêque d'Égypte, Jean de Nikiou[3]. Ce sera là un texte nouveau que ne devront pas négliger les auteurs de Byzantines futures. L'ordre, la clarté, la méthode

[1] *Chronique de Josué le Stylite*, écrite vers l'an 515. Leipzig, 1876, dans les *Abhandl. für die Kunde des Morg.*, Band VI, n° 1, 82-LXXXVIII pages in-8°. Brockhaus.

[2] Dans la *Zeitschrift der d. m. Gesellschaft*, XXXe vol. (1876), p. 217 et suiv.

[3] *Journ. asiat.*, oct.-nov.-déc. 1877.

d'exposition distinguent cette excellente publication, comme toutes celles de M. Zotenberg.

Les mêmes qualités se retrouvent dans le beau catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale, publié par cet orientaliste[1]. Notre collection n'égale en importance ni celle du Musée britannique ni celle de M. d'Abbadie; elle est considérable cependant. M. Zotenberg l'a décrite excellemment. On aura bientôt vu le bout de cette petite littérature chrétienne, qui, par sa position isolée, a pu nous conserver des textes judéo-chrétiens, ébionites, que l'Église grecque orthodoxe a proscrits. Mais certes une ou deux générations de savants seront encore nécessaires pour tirer de ces manuscrits toutes les lumières qu'ils renferment pour l'histoire du christianisme primitif.

M. d'Abbadie nous a donné des notes recueillies sur place relatives aux grandes inscriptions éthiopiennes d'Axum[2]. Elles ont pour principale utilité de nous faire connaître l'opinion des savants du pays sur ces inscriptions. Le titre de *Philhellène*, pris par les rois d'Axum, lui a échappé[3]; mais sans doute celui qui fera l'épigraphie d'Axum dans le *Corpus inscriptionum semiticarum* aura grand profit à tirer de ces nombreuses observations de détail, toutes sincères et faites d'original.

[1] *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibl. nat.*, VI-287 pages in-4°. Impr. nat.

[2] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1877, p. 14 et suiv., p. 186 et suiv.

[3] Joseph Halévy, communication inédite.

Une partie de la relation du voyage de M. Joseph Halévy a été publiée en anglais[1], et fait regretter d'autant plus vivement que d'autres parties de ce voyage se soient égarées[2].

M. Révillout continue de tirer des documents coptes de précieux détails sur l'histoire ecclésiastique et surtout sur l'histoire monastique de l'Égypte byzantine[3]. M. Révillout joint à la parfaite connaissance du copte un sentiment profond de l'histoire ecclésiastique. Il nous montre de plus en plus quel intérêt aurait une histoire de l'Égypte chrétienne, faite avec intelligence. L'Égypte forma une province tout à fait à part dans le développement chrétien et byzantin. A l'abri des invasions, comme la Syrie, elle offrit au christianisme une aire tranquille, où il put tirer en toute logique ses conséquences sociales, auxquelles les pays conquis par les Germains et les Slaves se prêtaient peu. Ces conséquences furent des plus bizarres, et l'Égypte offrit, durant les siècles qui s'écoulent de Théodose à la conquête musulmane, un des spectacles les plus frappants qui se puissent voir. La vie monastique était l'affaire capitale du pays, et cette vie observait ici des règles qu'on ne trouve pas ailleurs.

[1] *Travels in Abyssinia*, by Halevy, translated from the author's french manuscript by James Picciotto. Londres, Wertheimer, 80 pages petit in-8°.

[2] Voir aussi un mémoire du même, sur les anciennes populations de l'Arabie et sur l'extension des colonies sabéennes vers le nord, dans la *Revue orient. et améric.*, n° 2, avril-juin 1877, p. 167 et suiv.

[3] *Archives des missions scientifiques*, 3° série, t. IV, p. 447 et suiv.

M. d'Hervey de Saint-Denys avance dans sa grande publication de Ma-touan-lin[1]. Quoi de plus intéressant que les renseignements fournis par le dernier fascicule sur ces restes des indigènes primitifs de la Chine, qui, protégés par de très-fortes défenses naturelles, complétées de main d'homme, se sont conservés au sud-ouest de l'empire, opposant une barrière infranchissable à la civilisation chinoise et à la race qui la portait? Les études dites pré-historiques ont grand compte à tenir de ces curieuses pages sur les *Miao-tse*. On ne peut dire que les relations des Chinois sur les pays étrangers aient beaucoup d'accent, de couleur; mais tout a son prix, quand il s'agit de régions lointaines. On devra donc lire un mémoire d'un voyageur chinois dans l'empire d'Annam, traduit du russe par M. Leger[2], et le Journal d'une mission en Corée par Koei-Ling, ambassadeur de l'empereur de Chine près la cour de Corée en 1866, traduit du chinois par F. Scherzer[3].

M. Imbault-Huart vous a donné la traduction d'un curieux morceau d'historiographie chinoise[4], le récit des guerres de Kien-Long contre les Birmans dans la seconde moitié du dernier siècle. Il est extrêmement intéressant de suivre ainsi, dans un cadre dé-

[1] *Ethnographie des peuples étrangers*, de Ma-touan-lin, t. II, 1er fascic., 120 pages. Dans l'*Atsume Gusa* de M. Turrettini, Genève, petit in-4°, Georg.

[2] Dans le recueil d'*Itinéraires et de voyages dans l'Asie centrale et l'extrême Orient*, p. 63 et suiv.

[3] Même volume, p. 1 et suiv.

[4] *Journal asiatique*, févr.-mars, p. 135 et suiv.

terminé, la marche des idées et l'ordre des réflexions de l'auteur chinois.

Des juges compétents diront quel genre d'utilité peuvent avoir divers essais de lexicographie chinoise qui ont paru[1]. M. H. Cordier commence à nous donner le fruit de ses recherches sur la bibliographie chinoise[2]. M. d'Hervey nous a intéressés par sa détermination du cachet de l'empereur de Kien-Long[3]. M. Dabry de Thiersant a publié la traduction d'un intéressant opuscule, sorte de *Morale en action*, appliquée à la vertu qui a toujours été la pierre angulaire de la société chinoise, la piété filiale[4]. Ceux qui veulent se rendre compte des mouvements religieux dont la Chine est actuellement le théâtre, surtout de ce fait capital des progrès de l'islamisme en ce pays, devront aussi lire les volumes de M. Dabry de Thiersant sur ce sujet[5]. Il n'y a pas de matière plus importante. La question chinoise et, en particulier, la question de la religion chinoise sera la grande question dans un demi-siècle. Ce ne sont pas seulement les orientalistes, ce sont les diplomates et les hommes d'État que je voudrais voir préoccupés de

[1] *Dictionarium linguæ sinicæ latinum*, 784 pages. Ho-kien-fou, in-8°.

[2] *Revue critique*, 20 avril 1878.

[3] *Comptes rendus de l'Académie*, 1877, p. 33-35.

[4] *La piété filiale en Chine*, par P. Dabry de Thiersant, avec 25 gravures d'après les originaux chinois. Bibl. elzév., 216 pages, Leroux.

[5] *Le mahométisme en Chine et dans le Turkestan oriental*, 2 vol. in-8°, 336-514 pages, Leroux. Du même, *Le catholicisme en Chine au VIIIe siècle de notre ère*, 60 pages grand in-8°, Leroux (il s'agit de l'inscription de Si-ngan-fou).

ce qu'ont de menaçant ces progrès d'une religion qui a toujours inspiré à ceux qui l'ont adoptée un si grand fanatisme, dans une fourmilière d'hommes où l'individu a le mépris de la mort, et peut prendre tout à coup les qualités d'organisation militaire qui lui ont manqué jusqu'ici.

Autant le Japon moderne préoccupe et attire la curiosité du public, autant l'étude du Japon ancien, au point de vue des langues, de l'histoire et de l'archéologie, semble sommeiller[1]. Pour le Cambodge, votre journal a publié un travail important, je veux dire la notice de M. Feer[2] sur les manuscrits, les papiers, les travaux inachevés, donnés à la Bibliothèque nationale par la famille du Dr Alexandre Hennecart, courageux travailleur, mort, comme tant d'autres, victime de son dévouement. La littérature cambodgienne a peu d'originalité. Elle ne doit pas être séparée de la littérature siamoise, et reste toujours vassale du sanscrit et du pâli. Quelques romans, surtout le *Lacsanavong*, ont seuls une certaine valeur; le travail publié dans votre journal en donne la première notice un peu suivie. M. Aymonier a traité des monuments du Cambodge méridional[3] et traduit quelques textes[4]. M. Marre de Marin a donné des

[1] Je ne vois à signaler que les *Distiques populaires du Nippon*. Extraits du Gi-Retŭ Hyakŭ-nin is-syn. Paris, 1878, Maisonneuve, 16 pages.

[2] *Journal asiatique*, février-mars 1877.

[3] *Revue orientale et américaine*, t. I, n° 2, avril-juin 1877, p. 175 et suiv.

[4] *Revue orientale et américaine*, t. II, n° 3, p. 209 et suiv.

spécimens de textes malgaches, dans votre journal[1] et ailleurs[2]. L'étude de M. Luro sur l'Annam[3] paraît très-consciencieuse. Hélas! cette fois encore l'ouvrage ne paraît qu'après la mort de l'auteur. Il avait recueilli d'autres matériaux encore sur l'organisation politique et sociale des Annamites. La force et le temps lui ont manqué pour les mettre en œuvre.

RAPPORT DE M. BARBIER DE MEYNARD,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1877.

Le budget de l'année dernière présentait un excédant de recettes d'environ 6,000 francs, tandis que l'exercice courant se solde, au contraire, par un excédant de dépenses de plus de 700 francs. Cette différence considérable entre les deux exercices s'explique par ce fait, qu'en 1876 un supplément de recettes a été réalisé, soit par le remboursement d'un grand nombre de cotisations arriérées, soit par la vente en bloc des anciennes publications de la Société. Cette année, le budget est rentré dans ses limites normales, et il se serait même soldé par une légère plus-value, si la Société n'avait eu à supporter une dépense supplémentaire, résultant de sa souscription à l'édition de *Thabari*.

Sauf quelques regrettables exceptions, les cotisations et les abonnements de Paris ont été perçus avec régularité; mais il

[1] Avril-mai-juin 1877, p. 510-522.

[2] *Revue orientale et américaine*, t. I, n° 3, p. 225 et suiv.

[3] *Le pays d'Annam*, étude sur l'organisation politique et sociale des Annamites, par T. Luro, in-8°, 252 pages avec une carte, Leroux.

n'en est pas de même pour les comptes de l'étranger, lesquels ont donné lieu à des réclamations réitérées, ainsi qu'à un surcroît de frais de poste. Cet inconvénient serait évité, si MM. les membres qui résident hors de France avaient soin d'acquitter dans le courant de l'année le montant de leur dette envers la Société, ou bien, ce qui serait préférable, s'ils voulaient payer, une fois pour toutes, la cotisation de membre à vie.

Malgré les avis incessants de notre libraire, quelques membres se refusent encore au règlement de leurs cotisations arriérées; la Commission estime que de nouveaux délais ne peuvent leur être accordés; elle est donc fermement décidée à proposer au Conseil la radiation de ceux de ces membres qui se montrent aussi peu soucieux de leurs propres engagements que des intérêts pécuniaires de la Société à laquelle ils s'honorent d'appartenir.

Conformément à l'avis exprimé par le Conseil et ratifié par MM. les Censeurs, une partie des fonds en compte courant a été convertie en capital fixe; dans les derniers mois de l'année écoulée, une inscription de 500 francs de rente 3 p. 0/0 a été achetée au nom de la Société; il est probable qu'un nouvel achat de rente figurera au budget de l'exercice prochain. Mais cet accroissement de nos fonds immobilisés ne doit pas nous faire oublier que des charges nouvelles vont peser sur notre budget. Il sera grevé désormais d'une dépense annuelle de 1,200 à 1,300 francs pour le loyer du nouveau local de nos séances; en second lieu, il est à craindre que, par suite du renchérissement de la main-d'œuvre, les frais d'impression n'augmentent dans une proportion notable. Enfin, dès l'année prochaine, aux frais ordinaires du *Journal asiatique* viendront se joindre ceux d'un nouveau volume de la *Collection des auteurs orientaux*. Ces prévisions, qu'on peut considérer comme ayant le caractère de la certitude, rendent plus opportuns que jamais les conseils d'ordre, d'économie et de régularité que la Commission ne se lassera pas de faire entendre, parce que ce sont les conditions mêmes de l'existence de notre Société.

COMPTES DE

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations		432f 00c
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	267f 20c	714 75
Ports de lettres, circulaires, bandes imprimées, gravure pour le *Journal*	447 55	
Frais de bureau, timbres, négociation de traites		97 70
Honoraires du sous-bibliothécaire		600 00
Service, chauffage, étrennes		190 50
Dernier versement pour la publication du *Thabari* arabe		1,000 00
Frais d'impression du *Journal* en 1876		10,259 65
Indemnité au rédacteur		600 00
Frais d'impression du tome IX des *Prairies d'or*		3,825 09
Pour la rédaction de l'index du même ouvrage		700 00
Allocation à l'ancien compositeur du *Journal*		200 00
Droits de garde et renouvellement des titres à la *Société générale*		39 15
Total des dépenses de 1877		18,658f 84c
Espèces en compte courant au 31 déc. 1877		11,838 71
Achat de 500 francs de rente 3 p. 0/0 (pour mémoire)		11,941 70
Ensemble		42,439f 25c

L'ANNÉE 1876.

RECETTES.

Cotisations de l'année courante...	3,150f 00c	
Cotisations arriérées..........	570 00	4,320f 00c
Deux cotisations à vie.........	600 00	
Abonnements au *Journal*..................		2,220 00
Vente des publications de la Société........		532 30
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 o/o.....	1,550 00	
2° 69 obligations de l'Est....	1,601 34	4,264 34
3° 20 obligations d'Orléans..	278 20	
4° 60 obligations Lyon-fusion.	834 80	
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*........................		77 04
Souscription du Ministère de l'instruction publique...........................		2,000 00
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale, en dégrèvement des frais d'impression du *Journal*.		3,000 00
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale pour le tome IX des *Prairies d'or*............		1,500 00
Total des recettes de 1877...........		17,913f 68c
Espèces en compte courant au 1er janvier 1877.		24,525 57
Total égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1877............		42,439f 25c

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1877,

LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1878.

Messieurs,

Nous avons vérifié les comptes de la commission des fonds pour l'année 1877, et voici les résultats principaux de notre examen :

Les recettes se sont élevées à la somme de 17,913 fr. 68 cent. et les dépenses à celle de 18,658 fr. 84 cent., d'où il ressort que si le budget de l'année dernière présentait un excédant de recettes d'environ 6,000 francs, l'exercice courant se solde par un excédant de dépenses de plus de 700 francs. Les sommes relativement élevées que nous avions réalisées en 1876 par le remboursement d'un grand nombre de cotisations arriérées et par la vente en bloc des anciennes publications de la société ont seules formé cet écart qui tenait à un fait anormal et tout à fait accidentel. Quoi qu'il en soit, une partie des fonds en compte courant a servi à acheter une inscription de 500 francs de rente 3 p. 0/0, et nous espérons qu'il en sera de même pour l'exercice 1878. Cette situation est bonne sans doute; mais nous devons vous faire remarquer que si nos fonds immobilisés vont grossissant, nos charges s'augmentent aussi sérieusement, tant par les 1,200 à 1,300 francs de loyer que nous aurons à payer désormais, que par les frais qu'entraînera l'année prochaine la publication d'un nouveau volume de la collection des auteurs orientaux. Nous devons donc redoubler d'ordre et d'économie, et c'est un devoir pour vos censeurs d'inviter plus que jamais ceux de nos confrères qui résident à l'étranger comme ceux qui habi-

tent au milieu de nous à s'acquitter régulièrement de leurs cotisations. On pourrait éviter ainsi une multitude de faux frais et réduire singulièrement les difficultés de la comptabilité. Espérons que notre appel sera entendu au grand avantage de la société et des intérêts qu'elle représente.

Pavet de Courteille. Defrémery.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Abbadie (Antoine d'), membre de l'Institut, rue du Bac, 120, à Paris.

Adam (Lucien), conseiller à la Cour d'appel, membre de l'Académie Stanislas, à Nancy.

Amari (Michel), sénateur, professeur d'arabe, via delle Quattro Fontane, 53, à Rome.

* Aymonier, lieutenant d'infanterie de marine, professeur de cambodgien au Collège des administrateurs stagiaires, à Saïgon (Cochinchine).

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.

Bibliothèque de l'Université, à Erlangen.

Bibliothèque de l'Université, à Utrecht.

MM. Barbier de Meynard, professeur au Collège de France, boulevard Magenta, 18, à Paris.

Bargès (L'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris, rue Malebranche, 3, à Paris.

Barré de Lancy, secrétaire archiviste de l'ambassade de France, à Constantinople.

Barth (Auguste), rue du Vieux-Colombier, 6, à Paris.

Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, sénateur, rue d'Astorg, 29 *bis*, à Paris.

Baruch, interprète de l'armée d'Afrique, à Collo, province de Constantine (Algérie).

Bazangeon (Louis), magistrat, à Saïgon (Cochinchine).

Beck (L'abbé Franz Seignac), professeur au petit séminaire, à Bordeaux.

Bellecombe (André de), homme de lettres, avenue de Paris, à Choisy-le-Roi (Seine).

Bellin (Gaspard), magistrat, rue des Marronniers, 4, à Lyon.

Bergaigne, répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Gay-Lussac, 37, à Paris.

Berger (Philippe), sous-bibliothécaire de l'Institut, au palais de l'Institut, rue de Seine, 1.

Bertrand (L'abbé), chanoine de la cathédrale, rue d'Anjou, 66, à Versailles.

MM. Boissonnet de la Touche (Le général), à la Touche, commune d'El-Biar, par Alger.

Boittier (Adolphe), rue Larribe, 3, à Paris.

Boncompagni (Le prince Balthasar), à Rome.

Bonnetty, directeur des *Annales de philosophie chrétienne,* rue de Babylone, 39, à Paris.

* Boucher (Richard), rue Dufresnoy, 5, à Passy-Paris.

Bouillet (L'abbé Paul), missionnaire en Birmanie, avenue de Villars, 16, à Paris.

Bréal (Michel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 63, à Paris.

Briau (René), docteur en médecine, rue Joubert, 37, à Paris.

Brosselard (Charles), préfet honoraire, rue des Feuillantines, 82, à Paris.

Bühler (George), professeur d'hindoustani, Elphinstone College, à Bombay.

Bullad, interprète militaire en retraite, à Amboise.

* Bureau (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

Burgess (James), archéologiste de la Présidence de Bombay, à Bombay.

Burggraff, professeur de littérature orientale, à Liège.

MM. *Burnell (Arthur Coke), of the Madras civil service, à Mangalore (présidence de Madras).

*Burt (Major Th. Seymour), F. R. S. Pippbrook House, Dorking, Surrey (Angleterre).

Caix de Saint-Aymour (Le vicomte A. de), membre du Conseil général de l'Oise, au château d'Ognon (Oise).

Carletti (P. V.), 33, Museum street, à Londres.

Cernuschi (Henri), avenue Velasquez, 7, parc Monceaux, à Paris.

Challamel (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, 30, à Paris.

Charencey (Le comte de), rue Saint-Dominique, 69, à Paris.

Chenery (Le professeur Thomas), Norfolk Square, 3, à Londres.

Cherbonneau, correspondant de l'Institut, inspecteur des écoles musulmanes d'enseignement supérieur, rue Mogador, 35, à Alger.

Chodzko (Alexandre), chargé du cours de littérature slave au Collège de France, rue Notre-Dame-des-Champs, 77, à Paris.

Clerc (Alfred), interprète principal de la division d'Oran, à Oran (Algérie).

MM. Clercq (F. S. A. de), inspecteur-adjoint des écoles indigènes, à Padang (Moluques).

Clermont-Ganneau, répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue de Vaugirard, 60, à Paris.

Cordier (Henri), rue de Surène, 15, à Paris.

* Croizier (Le marquis de), consul de Grèce, rue du Quatre-Septembre, 9, à Paris.

Cusa (Le commandeur), professeur d'arabe à l'Université de Palerme.

Cust (Robert), Saint-Georges Square, 64, à Londres.

Dabry de Thiersant, consul de France au Guatémala.

Darmesteter (James), rue Bausset, 10, à Paris-Vaugirard.

* Dastugue, général de brigade, à Talence, près Bordeaux.

Debat (Léon), boulevard Magenta, 145, à Paris.

Defrémery (Charles), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue du Bac, 42, à Paris.

* Delamarre (Th.), rue du Colisee, 37, à Paris.

Delondre, rue Mouton-Duvernet, 16, à Paris.

MM. * Derenbourg (Hartwig), place du Théâtre-Français, 3, à Paris.

Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27, à Paris.

Devic (Marcel), rue Daumesnil, 14, à Vincennes.

Dillmann, professeur à l'Université de Berlin, Grossbeeren-Strasse, 68, à Berlin.

Donner, professeur de sanscrit et de philologie comparée, à l'Université de Helsingfors.

Drouin, avocat, rue de la Ferme-des-Mathurins, 26, à Paris.

Dugat (Gustave), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard Montparnasse, 53, à Paris.

Dukas (Jules), rue Coquillière, 10, à Paris.

Dulaurier (Édouard), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 27, à Passy.

Dumast (Le baron P. G. de), correspondant de l'Institut, président d'honneur de l'Académie Stanislas, à Nancy.

* Eastwick (Edward), Hogarth Road, 54, Cromwell Road, à Londres.

Eichthal (Gustave d'), rue Neuve-des-Mathurins, 100, à Paris.

MM. Fagnan, attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, rue de Lille, 25, à Paris.

Faidherbe (Le général), à Lille.

Favre (L'abbé), professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 50, à Paris.

* Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Feer (Léon), attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, boulevard Saint-Michel, 145, à Paris.

Ferté (Henri), élève de l'École des langues orientales vivantes, rue Guy de la Brosse, 4, à Paris.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Florent (J. L. L.), rue Notre-Dame-de-Lorette, 16, à Paris.

Foucaux (Édouard), professeur au Collège de France, rue Cassette, 28, à Paris.

* Fryer (Major George), Madras Staff Corps, Deputy Commissioner, British Burmah.

Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Saint-André-des-Arts, 43, à Paris.

MM. GARREZ (Gustave), rue Jacob, 52, à Paris.

GATTEYRIAS, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Monge, 36, à Paris.

* GAUTIER (Lucien), professeur d'hébreu à la Faculté libre de théologie, à Lausanne.

GILBERT (Théodore), agent-consul de France à Erzeroum (Turquie).

GILDEMEISTER, professeur à l'Université de Bonn.

GIRARD (L'abbé Louis-Olivier), ancien missionnaire, à l'Asile des convalescents, à Vincennes.

GIRARD DE RIALLE, rue de Clichy, 64, à Paris.

GOLDSCHMIDT (Siegfried), professeur à l'Université de Strasbourg.

GORRESIO (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

GRIGORIEFF, conseiller intime, professeur d'histoire orientale à l'Université de Saint-Pétersbourg.

GUÉRIN, interprète militaire, à Orléansville (Algérie).

* GUIEYSSE (Paul), ingénieur-hydrographe de la marine, rue des Écoles, 46, à Paris.

GUYARD (Stanislas), répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Saint-Placide, 45, à Paris.

MM. HALÉVY (J.), rue Aumaire, 26, à Paris.

*HARKAVY (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque publique impériale, à Saint-Pétersbourg.

HARLEZ (C. DE), professeur à l'Université, à Louvain.

HAUVETTE-BESNAULT, bibliothécaire à la Sorbonne, rue Monsieur-le-Prince, 51, à Paris.

HECQUARD (Charles), attaché à la légation de France, à Tanger (Maroc).

*HERVEY DE SAINT-DENYS (Le marquis D'), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue du Bac, 126, à Paris.

HODJI (Jean), rue Monge, 16, à Paris.

HOLMBOË, professeur de langues orientales à l'Université de Norwège, à Christiania.

HÛ (Delaunay), à Pont-Levoy, près Blois.

HUART (Camille), élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, rue du Pré-aux-Clercs, 18, à Paris.

HUART (Clément), drogman du consulat de France, à Constantinople.

JAUFFRET (E. M.), rue d'Enghien, 44, à Paris.

*JONG (DE), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht.

MM. Kahla (Raphaël), ancien interprète principal de la Compagnie du canal de l'Isthme de Suez, rue de l'Arc-de-Triomphe, 15, à Paris.

Kemal Pacha (Son Exc.), ex-ministre de l'instruction publique, à Constantinople.

* Kerr (Mme Alexandre), à Londres.

Khanikof (S. E. Nicolas de), conseiller d'État actuel, rue des Écoles, 24, à Paris.

Kossowitch, professeur de sanscrit et de zend à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Kremer (De), conseiller de section au ministère des affaires étrangères, à Vienne (Autriche).

Lagus (Guillaume), professeur à l'Université de Helsingfors.

Lambert (L.), interprète militaire à Mascara (Algérie).

Lancereau (Édouard), licencié ès lettres, rue de Poitou, 3, à Paris.

Landberg-Berling, à Stockholm.

Landes (A.), administrateur des affaires indigènes, à Travinh (Cochinchine).

Latour (M. de), interprète militaire, à l'Arba, près d'Alger.

MM. Lebidart (Antoine de), conseiller de légation à l'ambassade autrichienne, à Constantinople.

Leclerc (Charles), quai Voltaire, 25, à Paris.

Leclerc (Le D[r]), médecin-major de 1[re] classe, à Ville-sur-Illon.

Lee (Lionel F.), du Civil Service, à Ceylan.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

Lenormant (François), professeur d'archéologie près la Bibliothèque nationale, rue de Sèvres, 4, à Paris.

Lestrange (Guy), Park Street, 104, à Londres.

Letourneux, conseiller à la Cour d'appel, à Alexandrie.

Levé (Ferdinand), rue du Cherche-Midi, 21, à Paris.

Lévy-Bing, banquier, rue Richelieu, 102, à Paris.

Liétard (Le D[r]), maire de Plombières.

Loewe (D[r] Louis), M. R. A. S. examinateur pour les langues orientales au Collège royal de précepteurs, 1 et 2, Oscar Villas, Broadstairs (Kent).

Longpérier (Adrien de), membre de l'Institut, rue de Londres, 50, à Paris.

MM. Mac-Douall, professeur, Queen's College, à Belfast.

Machuel, professeur d'arabe au lycée d'Alger.

Madden (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue Saint-Louis, 6, à Versailles.

Marrash, à Paris.

Marre de Marin (Aristide), professeur de langues orientales, rue Mayet, 11, à Paris.

Massieu de Clerval (Henry), boulevard de la Reine, 113, à Versailles.

Masson (Ernest), avocat, agronome, à Vigneau-Bois-Malzéville, près Nancy.

Matthews (Henry-John), Arlington Villas, à Brighton.

Mehren (Dr), professeur de langues orientales, à Copenhague.

Mercier (E), interprète-traducteur assermenté, rue de France, 13, à Constantine (Algérie).

Mohn (Christian), vico Nettuno, 28, Chiaja, à Naples.

Monier Williams (Le Dr), professeur à l'Université d'Oxford.

Monrad (Mgr. D. G.), à Copenhague.

Moty, capitaine d'infanterie de marine, administrateur des affaires indigènes, à Saïgon.

Mouchlinski, professeur, à Varsovie.

MM. Muir (John), C. I. E., D. C. L., L. L. D., Ph. D., Merchiston Avenue, 10, à Édimbourg.

Muir (Sir William), membre du Conseil de l'Inde, India Office, à Londres.

* Müller (Max), professeur à Oxford.

Neubauer (Adolphe), à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.

Nève (Félix), professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, 40, à Louvain.

Noer (Frederick, prince de Schleswig-Holstein, comte de), à Noer (Prusse).

Nouet (L'abbé René), curé à Roëzé, par la Suze (Sarthe).

Oppert (Jules), professeur au Collège de France, rue Mazarine, 19, à Paris.

Pagès (Léon), rue du Bac, 110, à Paris.

Palmer (Edward H.), professeur de persan, Saint-John's College, à Cambridge.

* Parrot-Laboissière (Ed. F. R.), à Cérilly (Allier).

Pavet de Courteille (Abel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de l'Université, 25, à Paris.

Péretié, chancelier du consulat général de France, à Beyrout.

MM. Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

Petit (L'abbé), curé du Hamel, canton de Granvilliers (Oise).

* Philastre (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, à Phnôm-Penh (Cochinchine).

Piaton (Pierre), rue du Plat, 40, à Lyon.

Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

* Pinart (Alphonse), à Marquise (Pas-de-Calais).

* Platt (William), Conservative Club, St.-James Street, à Londres.

Popelin (Claudius), rue de Téhéran, 5, à Paris.

Prætorius (Franz), Genthiner Strasse, 40, à Berlin.

Priaulx (O. de Beauvoir), Cavendish Square, 8, à Londres.

Querry (Amédée), consul de France à Trébizonde (Turquie).

Rat, capitaine au long cours, rue Glacière, 2, à Toulon.

Regnaud (Paul), à Besançon.

Regnier (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, 22, à Paris.

MM. Regny-Bey (De), chef du bureau central de la statistique, en Égypte.

* Rehatsek (Edward), M. C. E., à Khetvadi (Inde).

Renan (Ernest), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue Saint-Guillaume, 16, à Paris.

* Revillout (E.), conservateur-adjoint au Musée égyptien du Louvre, à Paris.

* Reynoso (Alvaro), docteur de la Faculté des sciences de Paris, rue Saint-Lazare, 56, à Paris.

Richert, conseiller à la Cour, à Alger.

* Rlmbaud, rue Satory, 10, à Versailles.

Rivié (L'abbé), vicaire de Saint-Nicolas-des-Champs, rue Réaumur, 53, à Paris.

Robert (Dr L. de), à Trébizonde.

Robinson (John R.), à Dewsbury (Angleterre).

Rodet (Léon), ingénieur des tabacs, rue de la Collégiale, 1, à Paris.

Roller, rue Popincourt, 4, à Paris.

Rondot (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, au château de Chamblon, près Yverdon (Suisse).

Ronel, capitaine de cavalerie, professeur à l'École de Saumur.

Rost (Reinhold), bibliothécaire à l'India Office, à Londres.

MM. Rothschild (Le baron Gustave de), avenue Marigny, 23, à Paris.

Rüdt de Collenberg (Le comte), à Heidelberg (Allemagne).

Rudy, professeur, rue du Faubourg-Saint-Honoré, 19, à Paris.

Sainte-Marie (De), drogman du vice-consulat de France, à Raguse.

Sanguinetti (Le docteur B. R.), 17, Strada alle Cappucine, Piacenza.

Satow (E. M.), secrétaire pour le japonais de la légation anglaise, à Yédo (Japon).

Schack (Le baron Adolphe de), à Munich.

Schefer (Charles), interprète du Gouvernement aux Affaires étrangères, professeur de persan et administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Schmidt (Valdemar), professeur, à Copenhague.

Scholl (J. C.), homme de lettres, à la Maison-Blanche, près Evilard-sur-Bienne, canton de Berne (Suisse).

Schuyler (Eugène), secrétaire de légation et consul général des États-Unis, à Constantinople.

Seidel (Le capitaine J. de), à Botzen (Tyrol).

Sélim Géohamy, à Smyrne.

MM. Senart (Émile), rue Barbet-de-Jouy, 34, à Paris.

Specht (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

Spooner (Andrew), au château de Polongis, à Joinville-le-Pont.

Steinnordh (J. H. W.), docteur en théologie et en philosophie, à Linköping (Suède).

Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, 81, à Paris.

Tardieu (Félix), attaché à la Préfecture, à Constantine (Algérie).

Tardif, chef aux Archives nationales, rue des Francs-Bourgeois, 60, à Paris.

Terrien-Poncel, manufacturier, à Pont-d'Hennecourt, près Magny-en-Vexin.

Textor de Ravisi (Le baron), rue d'Annonay, 7, à Saint-Étienne.

Thomas (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, Victoria road, 47, Kensington, à Londres.

Thonnelier (Jules), membre de la Société d'histoire de France, rue Lafayette, 66, à Paris.

Trübner (Nicolas), libraire-éditeur, Ludgate Hill, 57 et 59, à Londres.

Truong-Vinh-Ki, professeur au Collège des stagiaires, à Saïgon.

MM. *Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

Turrini (Giuseppe), professeur de sanscrit à l'Université de Bologne.

Ujfalvy (Ch. Eug. de), de Mezö Kövesd, chargé de cours à l'École des langues orientales, à Paris.

Vasconcellos-Abreu (De), professeur de langues et littératures orientales, rue Neuve-San-Francisco-de-Paula, 23, à Lisbonne.

Veth (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

Vogüé (Le comte Melchior de), membre de l'Institut, ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

Vollon, conseiller à la Cour, à Alger.

Waddington (W. V.), membre de l'Institut, ministre des affaires étrangères, rue Dumont-d'Urville, 11, à Paris.

*Wade (Thomas), ministre d'Angleterre à Pékin (Chine); chez M. Richard Wade, Upper Seymour street, 58, Portman square, à Londres.

Wilhelm (Eug.), professeur, à Iéna.

Willems (Pierre), professeur de l'Université, place Saint-Jacques, à Louvain.

MM. Wright (Dr W.), professeur d'arabe à l'Université de Cambridge, Saint-Andrew's station Road, Cambridge.

Wylie (A.), British and Foreign Bible Society, Queen Victoria Street, à Londres.

* Wyse (L. N. B.), lieutenant de vaisseau, avenue de Friedland, 43, à Paris.

Zotenberg (H. Th.), bibliothécaire au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, avenue des Ternes, 96, à Paris.

II

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Briggs (Le général).

Hodgson (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

Manakji-Cursetji, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

Rawlinson (Sir H. C.), à Londres.

Vullers, professeur de langues orientales, à Giessen.

Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.

Dozy (Reinhart), professeur, à Leyde.

Brosset, membre de l'Académie des sciences, à Saint-Pétersbourg.

MM. Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Dorn, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

Weber (Docteur Albrecht), à Berlin.

Salisbury (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (États-Unis).

Weil (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés Asiatiques de Paris, de Calcutta, de New-Haven (U. S.) et de Changhaï (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal asiatique, *Seconde série*, années 1828-1835, 16 vol. in-8°, complet........................ 200 fr.

Troisième série, ann. 1836-1842, 14 vol. in-8°. 170 fr.
Quatrième série, ann. 1843-1852. 20 vol. in-8°. 250 fr.
Cinquième série, ann. 1853-1862, 20 vol. in-8°. 250 fr.
Sixième série, ann. 1863-1872, 20 vol. in-8°.. 250 fr.
Septième série, ann. 1873-1878, 10 vol. in-8°.. 150 fr.

Choix de fables arméniennes du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825, in-8°.................................. 3 fr.

Éléments de la grammaire japonaise, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°........................ 7 fr. 50 c.

Essai sur le Pali, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826, In-8°. (Épuisé.)........................... 9 fr.

Meng-tseu vel Mencium, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°. . 9 fr.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J. L Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec quinze planches. . . . . 9 fr.

Vocabulaire de la langue géorgienne, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8°. . . . . 7 fr. 50 c.

Élégie sur la Prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8°. . . . . 4 fr. 50 c.

La Reconnaissance de Sacountala, drame sanscrit et pracrit de Càlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris*, 1830. In-4°, avec une planche. . . . . 24 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830. Grand in-8°. . . . . 9 fr.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833. In-8°. . . . . 9 fr.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837. In-8°. . . . . 9 fr.

Géographie d'Aboulféda, texte arabe, publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imp. royale, 1840. In-4°. . 24 fr.

Radjatarangini, ou Histoire des rois du Kachmîr, publié en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8°. . . . . 36 fr.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre, troisième tirage. *Paris*, Imp. nat. 1872. In-8°. 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

LES VOYAGES D'IBN BATOUTAH, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris,* Imprimerie impériale; 4 vol. in-8° et 1 vol. de Tables..... 31 fr. 50 c.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES VOYAGES D'IBN BATOUTAH. *Paris,* 1859, in-8°.............................. 1 fr. 50 c.

LES PRAIRIES D'OR DE MAÇOUDI, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille).

— Premier volume. *Paris,* 1861, in-8°........ 7 fr. 50 c.
— Deuxième volume, 1863.................. 7 fr. 50 c.
— Troisième volume, 1864.................. 7 fr. 50 c.
— Quatrième volume, 1865.................. 7 fr. 50 c.
— Cinquième volume, 1869.................. 7 fr. 50 c.
— Sixième volume, 1871.................... 7 fr. 50 c.
— Septième volume, 1872................... 7 fr. 50 c.
— Huitième volume, 1874................... 7 fr. 50 c.
— Neuvième et dernier volume, 1877........ 7 fr. 50 c.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.

LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés asiatiques de Paris, de Calcutta, de New-Haven (U. S.) et de Changhaï (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL. Les années complètes, de 1837 à 1877, l'année........... 40 fr.
Le numéro.............................. 5 fr.

MAHABHARATA, an epic poem, by Veda Vyasa Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4°, avec Index.......... 180 fr.

RA'JA TARANGINI', a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4°.................................. 30 fr.

Inayah. A commentary on the Idayah, a work on Muhamudan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV . . . . 75 fr.

The Moojiz ool Kanoon, a medical work, by Alee Bin Abee el Huzm. Calcutta, 1828, in-4°, cart . . . . 15 fr.

The Lilavati, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the Sanscrit work of Bhascara Acharya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart . . . . 6 fr. 50 c.

Selections descriptive, scientific and historical translated from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart . . . . 8 fr. 50 c.

Tytler. A short anatomical description of the heart, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

The Raghu Vansa, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidasa. Calcutta, 1832, in-8° . . . . 17 fr. 50 c.

The Susruta. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br. . 11 fr. 50 c.

The Naishada Charita, or Adventures of Nala, raja of Naishada, a Sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8° . . . . 25 fr.

(Le tome Ier, le seul publié.)

Asiatic Researches, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.

Vol. XVI, XVII, XVIII, le vol . . . . 22 fr.

Vol. XIX, part I; vol. XX, parts I, II. Chaque partie . . . . 12 fr.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOÛT-SEPTEMBRE 1878.

COMMENT

THOUTII PRIT LA VILLE DE JOPPÉ,

CONTE ÉGYPTIEN

CONSERVÉ AU PAPYRUS HARRIS N° 500 DU BRITISH MUSEUM [1]

(Verso, P. I-3),

(Cours du Collége de France, déc. 1877 — janv. 1878),

PAR M. G. MASPERO.

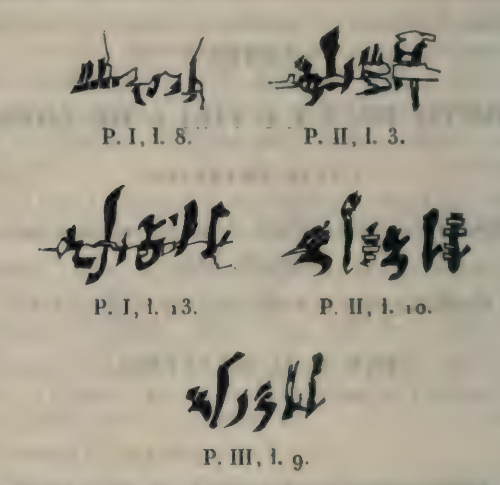
Le début manque. Au point où nous prenons le récit, trois personnages sont en scène : un officier égyptien appelé Thoutii, le prince d'une ville syrienne et son écuyer. Le nom de la ville a été transcrit par le premier traducteur, M. Goodwin [2], , nom qu'on n'a jamais rencontré ailleurs et qu'on pourrait identifier tout au plus avec celui des אֵימִים, Emim [3]. On le rencontre cinq fois

[1] Sur le *Papyrus Harris* n° 500, voir *Journal asiatique*, 1877, p. 239-240, et Goodwin, *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. III, p. 340-348.

[2] *Transactions*, t. III, p. 341.

[3] *Genèse*, XIV, 5; *Deutér.*, II, 10, 11.

dans les parties conservées des trois pages, mais toujours plus ou moins mutilé. En comparant et en complétant l'un par l'autre les passages où il se trouve, on parvient à le rétablir en son entier[1] :



P. I, l. 8. — P. II, l. 3.

P. I, l. 13. — P. II, l. 10.

P. III, l. 9.

La première lettre est bien , mais la seconde n'est certainement pas . C'est un bien caractérisé, tout semblable au de , , dans la formule finale [2]. Il faut donc lire, au lieu de et des *Emim*, et la ville de Jôpou (Joppé).

Il est probable que le conteur rappelait au début comment le chef de Jôpou avait tenu longtemps

[1] J'ai agrandi un peu les dimensions des caractères pour en rendre les particularités plus sensibles.

[2] Pl. III, l. 13.

contre les armées égyptiennes sans que ruse ni force triomphât de sa résistance. Un officier du nom de Thoutii promettait de le réduire, à condition qu'on lui confiât la grande canne du roi Thoutmôs III et qu'on lui laissât la liberté d'agir à sa guise. Il faisait cacher la canne de Thoutmôs III dans un ballot de fourrage, puis désertait et se rendait au camp syrien avec un corps de cavaliers : peut-être donnait-il pour motif de sa défection quelque accident arrivé au sceptre du roi. Le prince de Jôpou l'accueillait avec honneur et l'invitait à sa table; au moment où s'ouvre le récit, le transfuge égyptien et le chef syrien sont occupés à boire.

Bien que mutilée, la première page est facile à restituer presque entière. Deux formules y reviennent sans cesse qui facilitent singulièrement l'œuvre de restauration : 1° le titre du Syrien, , 2° le nom du sceptre royal, ou .
Grâce au retour perpétuel de ces deux formules, on peut établir que la page en question avait non pas 0,077 de large comme la page II, ou 0,148 de large comme la page III, mais 0,158 comme les cinq autres pages du verso. Les lignes 6 et 7 du fragment sont conçues de la sorte :

L. 6.

L. 7.

, etc.

Les membres de phrase qui forment ce passage sont tous construits de la même manière. Ils se composent de , d'un verbe et de son régime. Le membre de phrase mutilé commençait par et se terminait par ; on peut donc rétablir *a priori* dans la lacune [ ] , etc. Les signes restitués nous donneraient, sans tenir compte du verbe encore manquant, une longueur égale à celle des lignes de la page II; tenant compte du verbe, on arrive à obtenir la même longueur de lignes que pour les pages IV-VII. Aux lignes 11-12, le texte mutilé porte :

L. 11.

L. 12.

Ici, la restitution est d'autant plus certaine qu'elle se compose de fragments des deux formules :

L. 11.

L. 12. [ ]

Qu'on ajoute ou non l'épithète , la restitution nous ramène, à trois millimètres près, à la longueur des lignes de la page V.

[1]

.....................les mannes, [et il] les [fit disposer], comme on fait aux mannes.......

[1] Le mot paraît se rattacher à la racine « joindre, unir » et signifier au début « un assemblage d'objets divers », par suite le « contenant » dans lequel on assemble des objets, ou, comme Chabas a bien traduit, un « panier », une « manne », une « couffe », un « coffre », dans lequel on emballe des denrées et des substances alimentaires (*Mélanges égyptologiques*, IIIe série, t. II, p. 137, note 3). Les sont mentionnés à plusieurs reprises (*Papyrus de Leyde* I 348, pl. IX, l. 8; cf. Chabas, *l. l.; Papyrus Anastasi* IV, pl. XIII, l. 11), une fois avec l'indication des matières employées à leur industrie : (sic) (*Anastasi* IV, pl. XIII, l. 11-12) « Fais approvisionner les fabricants de couffes, en roseaux et en joncs ». Des « conserves » (?) , une espèce de gâteau , une substance du nom de (*Papyrus Anastasi* IV, pl. XIII, l. 14; pl. XIV, l. 2-3) étaient placés dans ces couffes, ainsi que des pots de miel : (*Id.*, pl. XIV, l. 10-12), « *Item :* tu feras enlever les miels exprimés (?) qu'on a mis en couffe (litt. : ils ont mis des couffes *à eux*). Memorandum desdits : Miels exprimés : 50 cruches neuves, etc. » Le texte faisait sans doute allusion à la *provende* des chevaux dont il sera question plus bas, et disait

. . . . .Thoutii . . . . les artisans de Pharaon v. s. f. . . . . eux. Et après qu'ils eurent passé leur heure à boire, Thoutii dit au [vaincu de Jôpou : « S'il te plaît ! Tandis que] je « [demeure] avec les femmes et les enfants de ta cité

qu'on avait arrangé cette provende comme on fait les couffes pleines d'une substance dont le nom a disparu dans la lacune.

[1] Le nom propre du dieu est *Thouti;* en y joignant le *i* (cf. *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne,* t. III, p. 139, note 5), on a *Thouti-i,* « celui qui est à Thot ».

[2] désigne une classe de personnes encore mal déterminée. J'ai pris, faute de mieux, le sens donné par Chabas (*Mélanges égyptologiques,* 3ᵉ série, t. I, p. 14, 243-244).

[3] Litt. : « après leur heure de boire ».

[4] La première partie de la restitution est commandée par le contexte et remplit à peu près la moitié de la lacune. Le sens et le mouvement général de la phrase exigent, dans le discours qui suivait : 1° une formule de politesse à l'adresse du chef de Jôpou ; 2° une formule où Thoutii, parlant à la première personne, met son état actuel en opposition avec l'état de son escorte. La formule de politesse, nécessairement très brève, puisque la moitié de la lacune est déjà remplie d'une manière certaine, m'est fournie par un passage du *Prince prédestiné* (p. III, l. 2) où le héros,

« à toi, qu'on fasse entrer [mes compagnons avec « leurs chevaux] pour leur donner la provende, ou « bien qu'un Apourou coure [à l'endroit où ils sont ! »

s'adressant aux fils des chefs de Syrie, leur dit : etc. « S'il vous plaît, je vais adresser une prière aux dieux »; ici, il suffit de changer le pronom sujet « S'il *te* plaît ! » Dans ce qui suit, il ne pouvait y avoir que « Tandis que je demeure » ou « Tandis que je bois ! » qui est en opposition avec l'état de l'escorte restée au dehors du camp ou du palais, comme l'indique la demande de Thoutii : « Qu'on fasse entrer mon escorte ».

[1] Litt. : « Ta ville *de tes membres* », c'est-à-dire « ta propre ville ». Sur ce thème pronominal, cf. de Rougé (*Chrestomathie*, II, p. 54-55).

[2] Je ne vois guère que le mot *famille, peuplade, tribu, escorte, suite,* en général tout assemblage de personnes unies par les liens du sang, de la religion, du vasselage ou de la domesticité, qui réponde aux nécessités du contexte tout en complétant la syllabe . Le mot désignant la *provende*, le *fourrage*, suppose nécessairement dans la lacune le mot ; d'où la restitution.

[3] C'est dans ce nom que M. Chabas avait cru devoir reconnaître le nom des Hébreux.

On] les [fit entrer]; on entrava les chevaux, on leur donna la provende, on [y trouva la grande canne du] roi (MENKHÔPRIRÎ) v. s. f., on [l']alla dire à Thoutii. Et [après cela, le vaincu de Jô]pou dit à

[1] La prière portant [ ], la phrase où l'on marque qu'elle est accomplie devait renfermer le même verbe, soit, avec la forme grammaticale qui régit tout le mouvement [ ]. Le commencement de la lacune, qui répond à la fin du discours de Thoutii, contenait le régime du verbe, c'est-à-dire un nom de lieu régi par la préposition, ou la formule qui remplace un nom de lieu en pareil cas.

[2] Goodwin (p. 345) lit le groupe et traduit « let the horses to be tethered » (p. 342). Il me semble bien que les caractères qui suivent dans le texte hiératique sont les débris du signe, et que nous avons le verbe.

[3] La suite du récit paraît exiger qu'on ait, dans la lacune : « [On trouva la baguette du] roi Thoutmôs ». Cette restitution peut se faire de deux manières : ou bien on aurait [ ] « On [trouva *en elle* la canne du] roi », ou bien [ ].

Thoutii : « Mon désir est de contempler la grande « canne du roi (MENKHÔPRIRÎ) v. s. f., dont le nom « est . . . . *tiout nofri.* Par la personne du « roi (MENKHÔPRIRÎ) v. s. f., puisqu'elle est avec toi « en ce jour, ... excellent, toi apporte-« la-moi. » Thoutii fit comme on lui disait ; il apporta

La locution , , se place d'ordinaire tout à la fin de la phrase, quelque longue qu'elle soit, et ne s'intercale pas souvent entre le verbe et son régime. C'est la raison qui m'a déterminé à choisir la seconde restitution de préférence à la première.

[1] La restitution [ ] , commandée à la fois par le sens et par les signes qui subsistent à la fin de la lacune, ne laisse de place que pour une transition très-courte : , qu'on trouve dans le même emploi au roman démotique de Satni.

[2] Le signe est douteux dans le papyrus ; il servirait de déterminatif au nom de la canne personnifiée.

[3] Un point noir qui peut être , mais dont je ne garantis pas la valeur exacte.

[4] Litt. : « Il (Thoutii) fit de même ».

[hieroglyphic text]

la canne du roi (Menkhôpririî] v. s. f. [Il saisit le vaincu de Jôpou par] son vêtement, et il se dressa tout debout, en disant : « Regarde ici, ô vaincu de [Jô-

[1] Le mot se retrouve au Papyrus de Leyde, I 352, l. 8 (cf. Chabas, *Mélanges égyptologiques*, I, pl. II), écrit [hieroglyphs]; deux des objets qu'il désignait sont estimés *six outen de cuivre*. Au Papyrus Anastasi n° IV, pl. III, l. 1, il est dit du matelot : [hieroglyphs]. Dans Anastasi V (pl. XIII, l. 4-5), un scribe écrit à un autre : [hieroglyphs] etc. Dans aucune de ces phrases, le sens du mot ne ressort du contexte. On voit seulement qu'il s'agit d'une pièce d'habillement, peut-être d'un manteau. La restitution de la lacune est presque évidente de soi. La forme grammaticale [hieroglyphs] est donnée par le mouvement général du morceau où tous les verbes sont régis par [hieroglyphs]. La clarté du récit exige que Thoutii saisisse le prince de Jôpou par une pièce de son vêtement avant de le frapper.

[2] Litt. : « Il se tint debout en *il se dresse* ». [hieroglyphs] est un substantif de la forme en [hieroglyph] final déjà signalée souvent (*Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. III, p. 80 note 1, et p. 159 note 7).

« pou, la grande canne du roi] (Menkhôpririî) v. s. f., « le lion redoutable, le fils de Sokhet, à qui donne « Ammon, son [père, la force et la puissance ! » Il] leva sa [main], il frappa à la tempe le vaincu de Jôpou, et celui-ci tomba sans connaissance devant lui. Il le mit dans le . . . . des peaux. Il embrassa (?). . . . .

[1] La lecture est douteuse.

[2] Les débris de signes semblent représenter les restes de , de et de devant .

[3] Le déterminatif est à moitié effacé. Restitution douteuse.

[4] La seconde page commence en cet endroit. Elle est complète, sauf dans le haut, où quelques déchirures ont enlevé partie des deux premières lignes.

[5] La restitution « en [affaissement] » n'est qu'un à peu près. Le groupe , écrit comme il l'est dans le *Conte du Prince prédestiné* (pl. I, l. 10), remplit exactement la lacune.

la paire de fers qu[il] .... du vaincu de Jôpou, [et] on lui mit aux pieds la paire de fers de quatre anneaux. Il fit apporter les

[1] M. Goodwin (346, n. 2) lit *teb* (?), suivi d'un déterminatif incertain, le groupe , qui revient deux fois en deux lignes, et que je traduis *une paire* (?) *de fers, une paire de chaînes.* Le texte explique aussitôt que la paire de chaînes se composait avec un déterminatif nouveau, , du mot . Ce déterminatif nouveau, étant un cercle, peut représenter les *anneaux* dont se composait la chaîne. Suit un mot à demi effacé où M. Goodwin (p. 346, note 14) distingue les signes *in the mouth of his magazine.* La barre que M. Goodwin transcrit est tracée sur une fibre de papyrus qui n'est plus à sa place originale; il faut la reporter en avant, ce qui semble donner, pour le groupe restauré, . Tout le passage se rapporte aux préparatifs de Thoutii. Après avoir tué ou, tout au moins, étourdi le prince de Jôpou d'un coup de la canne de Thoutmôs III, Thoutii se déguise en prisonnier, et, entre autres précautions qu'il prend, ordonne qu'« on lui mette aux pieds la paire de chaînes de quatre anneaux ». Nous verrons, en effet, plus loin que l'écuyer du prince de Jôpou dit à sa souveraine « Nous sommes maîtres de Thoutii ».

[2] Le chiffre est à moitié effacé. La restitution n'en est pas moins probable, le chiffre 500 étant le seul dont la forme hiératique se prête à compléter les traits déjà existants sur le papyrus.

ccccc jarres qu'il avait fait fabriquer et y introduisit deux cents soldats; [puis] on remplit la panse [des trois cents autres] de cordes et d'entraves en bois, on les scella du sceau, on les revêtit de leur banne

[1] Le sens paraît être « les jarres qu'il avait données à la lumière, les jarres qu'il avait produites ». Goodwin (p. 346, note 15) rattache à la racine hebraïque חָבַשׁ et y voit « un vase ou un paquet d'une certaine espèce ». Il me semble que le mot doit désigner ici de grandes jarres en terre, semblables à celles dans lesquelles Ali-Baba et sa servante decouvrirent les quarante voleurs. Thoutii « fait descendre » dans deux cents de ces jarres deux cents hommes, et remplit la « panse » du reste de cordes et d'entraves en bois. On scelle le tout, on met sur chaque jarre l'appareil dont ces vases etaient revêtus d'ordinaire et qui servait à les charger, et cinq cents soldats solides les prennent sur leurs épaules.

[2] passé, comme c'est souvent le cas, devant un mot commençant par (cf. Orbiney, pl. VI, l. 7).

[3] Le mot est bien , non , comme pensait M. Goodwin (p. 347, note 17). Le mot est employé au calendrier de Médinet-Abou, dans la phrase , et désigne, d'après Brugsch (*Dict.*, p. 1583), une certaine mesure. Le mot dérive de la même racine que « une cruche, un vase ».

et de [l'appareil de cordes nécessaire à les porter[1]], on les chargea sur autant de forts soldats, en tout ccccc hommes, et on leur dit : « Quand vous entrerez « dans la ville, vous ouvrirez [les jarres] de vos com- « pagnons, vous vous emparerez de tous les habitants « qui sont dans la ville, et vous [leur] mettrez les liens « sur-le-champ. » On sortit pour dire à l'écuyer du

Il me paraît désigner ici la couverture, le sac en toile grossière ou en natte, dont on revêt les jarres pour les consolider, et, dans le texte de Médinet-Habou, le même sac employé pour contenir des légumes.

[1] Le déterminatif de est douteux, ainsi que celui du mot suivant; de plus, le ● de n'est pas certain. Goodwin traduit (p. 343) *with their garlands of flowers*. Cette traduction supposerait une lecture [ ], dont je ne puis retrouver les éléments sur l'original hiératique. Je pense que les deux mots devaient désigner ici tout l'appareil de cordes et de poignées dont on entourait les jarres et qui servait à les porter.

[2] Litt. : « On mit tous les soldats bons sous elles ».

vaincu de Jôpou : « Ton maître est tombé ! Va dire « à ta souveraine : Joie ! car Sou[tekh]ou nous a livré « Thoutii avec sa femme et ses enfants. Voici, on « a déguisé sous le nom de butin fait sur eux les

[1] Goodwin (p. 347, note 21) lit , et voit dans ce mot « un nom collectif désignant la troupe entière des *sennou* ou camarades ». Le premier signe du mot est certainement , non ; le second, un peu mutilé en cet endroit, mais bien conservé à la ligne 13 de la même page, est ; le reste est ou , mais plutôt . Le tout nous donne ou la *régente*, la *souveraine*, probablement ici la femme du prince de Jôpou, chargée du gouvernement de la ville pendant l'absence de son mari.

[2] La restauration est très-probable; en tout cas, il y avait là le nom d'un dieu. *Soutekh* était, d'après le traité de Ramsès II avec le prince de Khet, une sorte de nom générique que les Égyptiens donnaient aux divinités des villes syriennes. Le de Jôpou serait à joindre aux différents *Soutekhou* que les textes nous font connaître ailleurs.

[3] Goodwin (p. 348, note 23) transcrit : *sic* etc., et traduit (p. 243) : « May it please you, let us give up (?) Tahutia, with his wife and his children. Behold, it happened, they performed as was desired, with regard to the 200 vessels, etc. » Il n'y a certainement pas , comme le prouve la comparaison des signes tracés en cet endroit avec

« ce jarres qui sont remplies de gens, de colliers de « bois et de liens. » L'écuyer s'en alla à la tête de ces gens-là pour réjouir le cœur de sa souveraine en disant : « Nous sommes maîtres de Thoutii ! » On ouvrit les fermetures de la ville pour livrer passage

les signes qui forment dans le reste du manuscrit. On peut hésiter entre et ; le second me paraît être préférable. Le mot à mot de la phrase donne : « Voici main-d'œuvre d'eux, elle a été donnée comme nom ( ) aux ( ) deux cents jarres » ; c'est-à-dire : « et voici, on dira que les deux cents jarres pleines d'hommes et de liens sont le produit du travail de Thoutii et de ses enfants, sont le butin fait sur le bien de Thoutii et de sa famille ». La phrase paraît être construite sur le modèle des phrases citées par Brugsch (*Dict.*, p. 1486-1487) : « Est appelé Thou pour le nom de ce nôme ». Seulement le sujet , où est féminin comme dans (Brugsch, *Dict.*, p. 1670), est rappelé derrière par la forme du passé. Le chiffre paraît être en contradiction avec le chiffre de que j'ai rétabli plus haut et qui est bien certain. Il faut croire que le scribe aura songé aux deux cents jarres qui, seules, renfermaient des hommes, et aura donné ce nombre partiel sans plus songer au nombre total de cinq cents.

[1] Litt. : « *Il* s'en alla en avant d'*eux* ».

[2] Litt. : « On ouvrit les fermetures de la ville devant les porteurs ».

aux porteurs; ils entrèrent dans la ville, ouvrirent [les jarres de] leurs compagnons, s'emparèrent de [toute] la ville, petits et grands, et ils mirent [aux gens qui l'habitaient] les liens et les colliers, sur-le-champ. Quand l'armée de Pharaon, v. s. f., se fut

[1] Une expression équivalente se rencontre dans le grand Papyrus Harris (pl. LXXV, l. 2-4) : « Le pays d'Égypte s'en alla à la dérive, et aucun de ceux qui s'y trouvaient n'eut de suzerain, durant des années nombreuses du temps d'auparavant jusqu'à d'autres époques où la terre d'Égypte fut aux mains des princes des villes et où chacun massacra son voisin, grands et petits. »

[2] Le mot paraît être composé de la même manière que « la cavalerie ». J'ai traduit d'après le sens du contexte, mais d'une manière générale, *armée, force militaire*.

[3] Le sens est douteux. Peut-être faut-il traduire « *s'installa* Thoutii ».

emparée [de la] ville, Thoutii se reposa et envoya un message en Égypte au roi (Menkhôprirî] v. s. f., son maître, pour dire : « Réjouis-toi ! Ammon, ton bon « père, t'a donné le vaincu de Jôpou avec tous ses « sujets et aussi sa ville. Viennent des gens pour les « prendre en captivité, que tu remplisses la maison de « ton père Ammon-Râ, roi des dieux, d'esclaves et de « servantes qui sont sous tes deux pieds pour tou- « jours et à jamais ! »

Explicit feliciter par l'office du scribe instruit dans les récits, le scribe. . . . .

[1] Le déterminatif n'est pas certain.

[2] Le texte semble porter ; toutefois la lecture est possible également. Je l'ai adoptée parce qu'elle offre un meilleur sens.

[3] Le nom du scribe est presque entièrement effacé; les traces qu'il a laissées sont indéchiffrables.

Les aventures de Thoutii sont-elles le récit d'un épisode réel des guerres égyptiennes?

Jôpou a été de bonne heure occupée par les Égyptiens. Thoutmôs Ier l'avait probablement soumise dès ses premières campagnes au delà de l'isthme; en tout cas, elle figure sur la liste des conquêtes de Thoutmôs III[1]. Selon l'usage du temps, elle payait un tribut au vainqueur, mais conservait son chef héréditaire. Le *vaincu de Jôpou*[2], puisque tel est, dans le langage de la chancellerie égyptienne, son titre officiel, dut agir souvent comme le *vaincu de Tounep*[3], le *vaincu de Kodesh* et tant d'autres, qui se révoltaient sans cesse et attiraient sur leur ville la colère de Pharaon. Le fait d'un prince de Jôpou en lutte avec son suzerain n'a rien d'impossible en soi, quand même ce suzerain était aussi puissant et aussi dur à la répression qu'était Thoutmôs III.

L'officier Thoutii n'est pas un personnage entièrement fictif. On connaît un Thoutii qui vivait, lui aussi, sous le règne de Thoutmôs III et qui a déjà fourni la matière de deux mémoires à MM. Birch[4]

[1] Mariette, *Karnak*, pl. XVII, XVIII, XIX. n° 62, et *Les Listes géographiques des Pylônes de Karnak*, p. 32, n° 62; cf. de Rougé, *Sur divers monuments du règne de Thoutmès III*, p. 55, n° 61.

[2] Litt. : « *Le tombant* ou *le renversé* de Jôpou ».

[3] (*Annales de Thoutmès III*, l. 3).

[4] *Mémoire sur une patère égyptienne du musée du Louvre*, par M. Samuel Birch. Paris, 1858, in-8°, 74 pages (extrait du t. XXIV des *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*).

et Devéria[1]. Le Louvre a de lui un canope en albâtre[2], un vase en or intact[3], et les débris d'une patère en argent[4]; le musée de Leyde, une palette en talc[5], un vase à collyre et un canope en albâtre[6], un scarabée funéraire de jaspe vert monté en or[7]. Il avait exercé de grands commandements en Syrie et en Phénicie. Il s'intitulait « prince héréditaire, « père divin aimant dieu, délégué du roi en toute

[1] *Notice de quelques antiquités relatives au Basilicogrammate Thouth ou Teti*, pour faire suite au mémoire de M. Samuel Birch sur une patère égyptienne du musée du Louvre, par M. Théodule Devéria. Paris, 1858, in-8°, 26 pages (extrait du t. XXIV des *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*).

[2] Provient de la collection Drovetti; est donné dans le catalogue de cette collection (n° 238) comme trouvé à Thèbes. Décrit par Devéria (*Notice*, p. 8); n° 1127 de l'inventaire actuel.

[3] Collection Drovetti, n° 260. Décrit par Champollion (*Notice des monuments*, 1827, I 123, p. 95); par Birch et Devéria (*op. laud.*), et par Pierret (*Catalogue de la salle historique*, 1873, n° 358, p. 86-87); indiqué par E. de Rougé (*Notice sommaire des monuments égyptiens*, p. 64, vitrine H).

[4] Provient d'une des collections Anastasi. Décrite par Fr. Lenormant (*Catalogue d'une collection d'antiquités égyptiennes*, Paris, 1857, in-8°, n° 956, p. 80) et dans Devéria (*Notice de quelques antiquités*, p. 12-16). Achetée en 1857 par M. Raifé (Fr. Lenormant, *Description des antiquités...* composant la collection de feu M. Raifé, Paris, 1867, in-8°, n° 380, p. 41); acquise par le Louvre en 1867 et décrite par P. Pierret (*Catalogue*, n° 359, p. 87-88).

[5] Provient d'une des collections Anastasi (Leemans, *Description*, 287, p. 109; *Monuments*, 2e partie, pl. XCV, I 287).

[6] Même provenance (cf. Leemans, *Description*, H 229, p. 89, et *Monuments*, 2e partie, pl. LVIII).

[7] Même provenance. Decrit et reproduit par Leemans (*Description raisonnée des monuments égyptiens*, Leyde, 1840, in-8°, O 86, p. 202, et *Monuments égyptiens du musée d'antiquités des Pays-Bas*, 2e partie, pl. XXXV, G 94).

« région étrangère des pays situés dans la *Grande-« Verte*[1]. » C'était lui qui remplissait le trésor de « lapis, d'argent et d'or. » Il était scribe royal, général d'armées, gouverneur des contrées étrangères[2], gouverneur des contrées du Nord[3]. Rien n'empêche que dans une de ses campagnes il ait eu à combattre un prince de Jôpou.

Les principaux acteurs du récit peuvent donc appartenir à l'histoire. Les actions qu'on leur prête ont-elles la couleur historique ou sont-elles du domaine de la fantaisie? Thoutii se rend comme transfuge auprès du chef ennemi et le tue. Il se déguise en prisonnier de guerre pour pénétrer dans la place. Il introduit avec lui des soldats habillés en esclaves et qui portent d'autres soldats cachés dans des vases de terre. On trouve, chez la plupart des historiens classiques, des exemples qui justifient suffisamment

1 le nom de la mer en général, souvent de la mer Méditerranée.

2 (Patère en or du Louvre.)

3 (Scarabée de Leyde.) (Vase en albâtre de Leyde.) (Palette du musée de Leyde.) (Patère en argent du Louvre.)

l'emploi des deux premières ruses. J'accorde volontiers qu'elles doivent avoir été employées par les généraux de l'Égypte aussi bien que par ceux de la Grèce et de Rome. La troisième renferme un élément non-seulement vraisemblable, mais réel : l'introduction dans une place forte de soldats habillés en esclaves ou en prisonniers de guerre. Polyen rapporte que Lykos, un des généraux de Lysimaque, roi de Thrace, s'étant associé à un chef de pirates, celui-ci, pour surprendre Éphèse, désarma un certain nombre des soldats de son allié, les enchaîna, les poussa devant lui, et, quand il fut près de la citadelle, leur ordonna de tirer le poignard qu'ils portaient caché sous leurs vêtements. Les portiers et la garnison, pris au dépourvu par cette attaque, furent massacrés, et Lykos demeura maître de la place[1]. Le même auteur raconte, dans un autre passage de son ouvrage, comment Néarque le Crétois prit la ville de Telmissos, en feignant de confier au gouverneur Antipatridas une troupe de femmes esclaves. Des enfants enchaînés accompagnaient les femmes avec l'appareil des musiciens, et une escorte d'hommes sans armes surveillait le tout. Introduits dans la citadelle, les hommes d'escorte ouvrirent chacun l'étui de leur flûte qui, au lieu de l'instrument, renfer-

[1] Ὁ μὲν ἀρχιπειρατὴς τοὺς Λύκου σΊρατιώτας ἀόπλους ἐν ἱματίοις καὶ τριβῶσι δεδεμένους, ὡς αἰχμαλώτους, λαβὼν, εἰσήγαγε, καὶ πλησίον τῆς ἀκροπόλεως γενομένος, παρήγγειλε χρῆσθαι τοῖς ἐγχειριδίοις ἃ κεκρυμμένα ἐκόμιζον ὑπὸ μάλην· τῶν δὲ περὶ τὴν ἀκρόπολιν πυλωρῶν καὶ φυλάκων φονευομένων, αἵρεται σημεῖον τοῖς περὶ τὸν Λύκου (*Strat.*, V, XIX).

mait un poignard nu, fondirent sur la garnison et s'emparèrent de la ville[1].

Si Thoutii s'était borné à charger ses soldats de vases ordinaires ou de boîtes renfermant, sous prétexte de trésors ou d'instruments, des lames bien affilées, je n'aurais rien à objecter contre l'authenticité de son histoire. Mais il les accabla du poids de vases énormes qui contenaient chacun un soldat armé ou des chaînes au lieu d'armes. Pour trouver l'équivalent de ce stratagème, il faut descendre jusqu'aux récits véridiques des *Mille et une Nuits*. Le chef des quarante voleurs, pour introduire sa troupe chez Ali-Baba, ne trouve rien de mieux à faire que de la mettre en jarre, un homme par jarre, et de se donner pour un marchand en voyage. Encore le conteur arabe a-t-il plus souci de la vraisemblance que le conteur égyptien, et fait-il voyager les pots de la bande à dos de bêtes, non à dos d'hommes. Il me semble que ce trait suffit seul à compromettre l'authenticité de tout le récit. Les actions de Thoutii ne sont plus des incidents d'histoire, mais des incidents de roman populaire. De même que d'autres conteurs prenaient des

[1] Νέαρχος Κρὴς κάτεσχε Τελμισσὸν, Ἀντιπατρίδου κρατοῦντος. Κατέπλευσε μὲν ἐς τὸν λιμένα Νέαρχος· ἐπεὶ δὲ Ἀντιπατρίδας, παλαιὸς ὢν φίλος, ἀπὸ τῆς ἄκρας κατέβη πρὸς αὐτὸν, καὶ διελέξαντο περὶ ὧν ἐβούλοντο, ὁ Κρὴς ἔφη, βούλεσθαι γυναῖκας ἀπέθεσθαι παρ' αὐτῷ, καὶ παῖδας δεδεμένους. Ὁ μὲν Ἀντιπατρίδας ἐπέτρεψεν· οἱ δὲ παῖδες οἱ δεδεμένοι τὰ σκεύη τῶν μουσουργῶν γυναικῶν ἀνεκόμιζον· ἐν δὲ τοῖς κιβωτίοις τῶν αὐλῶν ἐνῆν ἐγχειρίδια γυμνά· ἐν δὲ ταῖς κύσταις πέλτας. Ὡς δὲ εἴσω τῆς ἄκρας ἐγένοντο, οἱ τὰς γυναῖκας καὶ τοὺς παῖδας ἄγοντες, σπασάμενοι τὰ ἐγχειρίδια, καταλαμβάνουσι τὴν ἄκραν καὶ τῆς Τελμίσσου Νέαρχος ἐκράτησεν (*Strat.*, V, XL).

noms de Pharaons pour les donner à leurs héros, l'écrivain à qui nous devons le premier récit du Papyrus Harris pouvait avoir pris le nom d'un personnage célèbre du temps de Thoutmôs III, et avoir donné libre carrière à sa fantaisie. Le cadre du récit était historique, selon l'habitude égyptienne; le fond du récit était de pure imagination. Les stratagèmes que Thoutii emploie pour s'emparer de la ville de Jôpou ont juste autant de réalité que les ruses employées par le voleur d'Hérodote pour piller le trésor ou tromper la fille du roi Rhampsinite.

DES ORIGINES
DU ZOROASTRISME,

PAR M. C. DE HARLEZ.

(DEUXIÈME ARTICLE.)

II.

GENAS. — AMESHA-ÇPENTAS. — ASHA.

Avant de continuer cette étude, nous devons jeter un regard en arrière et compléter quelques points des précédentes discussions. Pour ne pas les prolonger outre mesure, nous avons omis bon nombre d'arguments que nous eussions pu faire valoir ; nous n'y reviendrons point, la plupart des questions ayant été suffisamment traitées. Il en est trois, cependant, que nous croyons devoir élucider d'une manière plus complète et plus méthodique, parce qu'elles ont une importance particulière et parce qu'elles nous permettront de faire ressortir en leur plein jour les deux méthodes qui divisent les interprètes de l'*Avesta*.

Ces questions sont celles qui concernent les *Genas*, les *Amesha-çpentas* et l'*Asha*.

I. DES GENAS.

Le hâ XXXIX du Yaçna s'ouvre par ces mots : « Nous honorons la terre avec les *genas*, » et la version pehlvie les rend de la sorte : « Nous honorons la terre avec les femmes. » Que signifie donc ce mot *gena*, quels sont les êtres qu'il désigne ?

Pour répondre à cette question, le *Védisant* n'hésite pas longtemps. Il va droit au lexique des *Védas*. Il y cherche, il y trouve le mot *gnâ*, équivalent phonologique de *gena*. Il voit que ce terme désigne d'abord des divinités féminines isolées, épouses d'Indra, d'Agni, de Varuna, représentant les deux mondes, le sacrifice, etc. (V. 43 6; *id.*, 46, 2-8 ; V, 68, 4), puis l'ensemble de tous les génies féminins et des groupes de divinités femelles qui accompagnent généralement *Tvashtar*, le formateur du monde, et, deux fois peut-être, personnifient les eaux célestes. De ces valeurs, il choisit celle qui s'accorde le mieux avec ses idées préconçues, avec les autres parties du système qu'il a embrassé, celui d'eaux célestes, par exemple; et sans plus, il croit pouvoir affirmer que les *genas* avestiques sont aussi les représentants de l'élément humide du ciel.

L'*Éranisant*, lui, ne va pas si vite en besogne. Il consulte également les *Védas* et note les renseignements qu'il y puise; mais pour lui, tout n'est point dit après cela. Il ne croit pas au dogme de l'identité des doctrines éraniennes et hindoues, il pense que les mots d'une langue et d'un livre

doivent être étudiés avant tout dans cette langue et dans ce livre. Il scrute donc l'*Avesta* et voici ce qu'il y trouve. Le mot *gena* désigne, en plusieurs endroits, les simples mortelles, et conséquemment il a conservé en zend, comme dans presque toutes les autres langues indo-européennes, le sens originaire (gr. *γυνή*; got. *qino*; v. prus. *ganna;* anc. *kona*). C'est ainsi que les demeures des amis de Mithra sont dites, au yesht x, célèbres par les femmes qui les habitent (*çraogenâo*, yt. x, 30), et que l'auteur du yaç. XLV promet de conduire en paradis quiconque, homme ou femme, lui aura fait des dons généreux (*nâ vâ*, *genâ vâ*, y. XLV, 10).

Il est donc incontestable que *gena* a, dans l'*Avesta*, une autre signification, un autre emploi que dans les *Védas*, et que l'on ne peut transporter un sens d'un livre dans l'autre sans s'exposer à des erreurs. Cela est d'autant plus vrai que la signification fournie par les *Védas* est figurée et par conséquent dérivée, moins ancienne que l'autre. C'est donc à l'*Avesta* seul qu'il faut demander la nature de ses *genas*, et pour connaître celle-ci avec certitude, il faut examiner tous les passages où ce mot se rencontre.

Nous connaissons déjà le yesht x et le Yaçna XLV. Les *genas* se trouvent encore quatre fois dans le Yaçna et trois fois dans le Vispered. Aux hâs I, 18 et III, 32, l'*atharvan* offre le sacrifice *ashaonânm fravashinânm ghenanânmca* aux *fravashis* des *ashavans* (des fidèles) et des femmes. Le mot *ashavan*, dans l'ex-

pression *ashaonânm fravashinânm*, désigne partout les hommes fidèles à la loi, appartenant à *Çpenta-mainyus;* les *ghenas* qui sont mises en parallèle doivent donc être les femmes terrestres. Le hâ II, 25, contient une tournure un peu différente mais qui doit être équivalente : *ashaonânm fravashayô ghenâoçca.* L'interprétation doit rester la même. Le commencement du hâ XIV invoque le ratu des chefs de *nmâna*, de *viç*, de *zantu*, de *danhu*, puis le chef des femmes (*ghenanânm*), lequel est la loi mazdéenne (*daênânm mazdayaçnîm*).

Venant après les chefs terrestres, ayant pour chef la loi mazdéenne, les *genas* ainsi mentionnées ne peuvent être que des femmes de la terre; la loi leur est donnée pour chef parce qu'elles sont destinées à être toujours soumises (*hu hâmçâsta*, voy. XXII, yesht 18, Visp. III, 20). D'ailleurs ce sens est assuré par la mention suivante : « et la bipède sainte et cette terre qui nous porte. » Certes, la bipède ne peut être que la simple mortelle. Ce terme est, du reste, familier à l'*Avesta* pour désigner les humains. Cette bipède est ici placée entre *ashi vanuhi*, *Parendi* et le feu, ratu du corps humain, ce qui nous prouvera qu'on ne peut argumenter, contre le sens littéral, de la place qu'occupent ailleurs les *genas;* elles restent simples femmes bien qu'entourées de génies.

Au Yaçna XVII et au Vispered II, 17, les *genas* sont qualifiées de *hu baghâo* (riches, heureuses), *hufedhris* (nées de pères bons ou illustres), *huraodhâo* (à la

belle taille). Il serait impossible de trouver dans la mythologie éranienne des génies féminins auxquels ces épithètes pourraient convenir ; d'ailleurs, ce passage est suivi immédiatement de cet autre : « L'homme pur qui a un ahu et un ratu, » c'est-à-dire qui suit la prescription de l'*ahunavairya*, l'homme terrestre. Tout cela assure le sens primitif de *gena*.

Enfin, le kardé III emprunte au yesht XXXVIII une des expressions qui caractérisent les *genas* de ce morceau (*yâoçca toi genâo*) « ces femmes qui sont à toi, » et les applique aux femmes mazdéennes appelées au sacrifice.

Jusqu'ici, rien n'autorise à rejeter le sens naturel ; mais en plusieurs des endroits cités, les *genas* sont qualifiées de *virôvanthwa*. Cette expression n'indique-t-elle pas un sens métaphorique ? En aucune façon.

L'épithète *vîrôvanthwa* peut être expliquée de deux manières, mais toutes deux ont le même résultat. *Vanthwa* peut être le substantif *vanthwa* « troupe, groupe, » ou un adjectif dérivé de *van*. Dans le premier cas, le composé signifie « qui a autour de soi un groupe d'hommes, des fils nombreux, ou qui réunit les hommes, » dans le second, il a pour sens « qui aime les hommes ou qui doit en être aimée, qui s'unit aux hommes par amour » (*Vanthwa* viendrait de *van* comme *janthwa* de *jan*). Or, d'une part, *vanthwa* ne désigne que des troupeaux de bœufs (*géus vanthwa*, Vend. XVIII, 58 ; J. LXI, 27 ; yesht X, 28 ; XIII, 52),

souvent opposés aux chevaux (yesht xviii, 5, etc.), ou des groupes d'hommes faisant la force des *nmânas* terrestres, et Yima le huvanthwa par excellence ne réunit que les mortels (voy. Vend. ii, 42). D'autre part, *vîra*, substantif, ne désigne que les hommes, souvent même les hommes en général opposés aux animaux (*paçu vîra*). En composition même, *vîra* conserve ce dernier sens. On le trouve pris ainsi dans l'expression de valeur, *vîrô mazanh*, valeur d'homme et semblables ; dans *vîrôraodha*, la forme humaine que prennent les Dévas, etc. Ce sens est encore mieux établi par le composé renforcé *pouru çaredhô vîrô vanthwa* « qui réunit des groupes d'hommes de différentes espèces. » Ce ne sont certainement pas les génies célestes qui peuvent être qualifiés de la sorte « hommes de beaucoup d'espèces. »

La tradition, et ce point n'est pas à dédaigner, confirme complètement cette interprétation ; *ghena vîrôvanthwa* est rendu en pehlvi par *nakad vîrramk* « femme (mortelle) au troupeau d'hommes, » ce que Neriosengh traduit *naîrîka nara sanghâ*, mots qui ont le même sens et désignent également des femmes et des hommes d'ici bas.

Il est donc certain que dans tous les passages étudiés et par conséquent dans ceux qui les reproduisent textuellement (yesht ii, 5, 10, gah iv, 2, 9, 10, sir. ii, 7), les *genas* sont les femmes terrestres, les simples mortelles. On a cru que dans le Yaçna et le Vispered, aux invocations précitées, il s'agissait plutôt des *fravashis* des femmes que de celles-ci

mêmes; cela pourrait être sans rien changer à l'état des choses; il y aurait en ce cas une métaphore qui ne modifie point le sens du mot.

Reste le *Haptanhaithi*, qui, dans son chapitre 4e (yaç. XXXVIII, 1, 2), mentionne les *genas* de manière à faire soupçonner une signification ou une application nouvelle. Ce chapitre contient deux parties toutes différentes, délimitées par les termes *at yazamaidê* (or nous honorons) qui commencent l'une et l'autre. La première a pour objet exclusif la terre et les *genas ;* la seconde s'occupe des eaux, d'une manière également exclusive. On ne peut rien transférer de l'une dans l'autre sans confondre des choses nettement séparées et disparates. La première comprend les paragraphes 1-6; la seconde tout le reste (7-15). Mais il sera mieux de citer ici tout le commencement, nos lecteurs pourront juger par eux-mêmes :

« 1 Voici que nous honorons la terre avec les *genas* ; 2 (la terre) qui nous porte, les *genas* qui sont à toi, ô Mazda, par la sainteté; 3 nous honorons ces (*genas*) excellentes ; 4 nous honorons les offrandes, les principes de formations, les prières (ou les principes de développement et de sage disposition); 5 la rectitude (ou bénédiction) parfaite qui en provient, et le saint désir, et le bon accroissement et le bon développement (ou la louange) et la bonne *Parendi* (génie des richesses cachées en terre);

« 7 Et maintenant nous honorons les eaux ruisselantes (de la rosée), les eaux qui coulent en

torrent et vous, eaux ahuriques (ou royales, souveraines) appartenant à Ahura, etc. »

La simple lecture de ces lignes suffit à convaincre que les *genas* du Yaçna *Haptanhaithi* n'ont rien de commun avec les eaux célestes. Elles se rapportent uniquement à la terre, et s'il faut en chercher l'explication dans ce passage, ce ne peut être que dans l'énumération qui en suit la mention aux paragraphes 4 à 6. Donc les *genas* sont ici ou bien les femmes terrestres, productrices (*barethrîs*) comme la terre, ou des personnifications des conceptions religieuses, des forces productrices naturelles, mentionnées au paragraphe 4. Et celles-ci déjà sont isolées des *genas* par les mots : « Nous honorons ces *genas* excellentes par leur sainteté » (§ 3). Mais ne sont-elles pas du moins les épouses d'Ahura, et sous ce rapport le système de M. Darmesteter n'a-t-il pas quelque vérité? Examinons la chose de près. Les seuls termes qui peuvent servir d'une sorte de preuve sont les mots du paragraphe 3 : *yâoçca toi genâo* « et ces *genas* qui sont à toi. » Pour tirer quelque parti de ce texte, il faudrait que *gena* pût signifier épouse, or cela n'est point. La *gnâ* védique elle-même n'a point cette nature ; les *gnâs* formant groupe ne sont point les épouses de *Twashtar* ni de *Rudra*. Il est si vrai que ce mot *gnâ* n'a rien de la signification du mot épouse, que, pour faire de la *gnâ* l'épouse d'un dieu, il faut ajouter le terme *patni* (épouse) ou *deva patnî* (épouse d'un dieu). (Voy. *gnâs patnî*, R. V. IV, 34, 7; *gnâ deva patnî*, I, 61, 8; V, 46, 8).

En serait-il autrement dans l'*Avesta?* En aucune façon. Jamais le mot *gena* (ou *ghena*) n'est pris dans l'acception d'épouse; celle-ci est désignée par le mot *pathni* ou peut-être par *khshathri*.

Yaoçca toi genâo signifie donc «ces femmes qui sont à toi, qui t'appartiennent, à toi et à ta création, et qui suivent tes lois; *haca ashât vairyâo.*» La citation qui est faite de ce passage au kardé III en est une preuve de plus, car il s'agit là des fidèles appelés au sacrifice. Comment donc, en présence de textes clairs et formels comme ceux-ci, a-t-on pu soutenir le contraire? Parce qu'un système préconçu entraîne sans qu'on s'en rende compte; parce que c'était conforme à cette méthode que nous ne saurions trop combattre et qui consiste à prendre çà et là quelques mots, à recueillir çà et là quelques analogies apparentes, sans considérer l'ensemble, avec la seule préoccupation d'identifier les *Védas* et l'*Avesta*.

Concluons. Il n'y a dans l'*Avesta* ni personnifications des nuages, ni *genas*, eaux célestes, épouses d'Ahura, et cet appui du système d'Ahura dieu-ciel croule complètement. Les *genas* avestiques sont de simples femmes ou peut-être parfois les *fravashis* des femmes terrestres, ou bien encore des personnifications d'idées abstraites. Encore ceci reste-t-il fortement douteux. En tout cas, elles ne sont ni epouses d'Ahura ni représentants des nuées ou des eaux célestes.

2. DES AMESHA-ÇPENTAS.

Autour d'Ahura-Mazda, chef et créateur du monde mazdéen, figurent six génies ou conceptions mythiques, occupant le plus haut rang dans la hiérarchie céleste. Ahura-Mazda lui-même est parfois compté parmi eux, restant toutefois infiniment supérieur à ces génies, dont alors même il est dit le créateur.

Jusqu'ici on s'était borné à exposer les données que fournit l'*Avesta* sur les *Saints immortels*; M. Darmesteter a voulu pénétrer jusqu'à leur source. Les *amesha çpenthas*, dit-il, sont les *âdityas* védiques, de simples dédoublements, une simple multiplication d'Ahura-Mazda produite par l'influence du nombre mythique *sept*. Il fallait que la divinité eût sept manifestations ou formes; on le décréta sans savoir qui jouerait ces rôles; puis, petit à petit, on attribua à chacun un titulaire. Le caractère des génies qui naquirent de cette conception fut la lumière, parce que c'était là le caractère principal de la divinité.

Tout cela est très-beau, très-bien conçu en soi-même, mais malheureusement contraire à la réalité. Il en est ainsi par suite du vice de la méthode suivie, méthode qui ne tient compte ni des temps ni des auteurs, qui traite l'*Avesta* comme un livre écrit par une seule main, en un seul jour, et qui manque par conséquent à certaines lois de la critique.

Ce que l'on doit chercher avant tout, c'est de

refaire l'histoire des *amesha-çpentas* et de constater ce qu'ils étaient dans la période la plus ancienne; car ils ne furent point toujours ce que nous les voyons aux derniers siècles de l'ère antique, et l'*Avesta* lui-même nous les montre sous des aspects bien différents. Nous devons donc interroger d'abord les livres les plus anciens. On peut considérer comme tels, sans hésiter, les Gâthas avec le Yaçna Haptanhaithi, le premier fargard, et le fond où ont été puisés les souvenirs de ces sacrifices antiques que nous rappellent les yeshts V, IX, XV et XVII. Voici les résultats de cette recherche :

Le fargard initial du Vendidâd, qui relate les principaux faits de la création, ne connaît point les *amesha-çpentas;* nous y voyons Ahura-Mazda agissant et créant seul. De tous les sacrifices offerts aux génies de l'Olympe primitif, aucun n'est adressé à un *amesha-çpenta* quelconque. Le yesht qui leur est consacré est très-récent, très-court, sans importance; c'est un composé de fragments mutilés, incohérents, et il ne rapporte aucun mythe ancien. Il contraste étrangement avec les autres. (Voy. yesht IV.)

Dans les Gâthâs et dans le Haptanhaithi, le mot *amesha-çpenta* ne paraît point; on l'a vu dans la première partie de ce travail[1]. Les six génies qui for-

[1] Les mots *çpenténq ameshéng* du hâ XXXIX ne se rapportent pas à ces génies. Ce qui le prouve, c'est : 1° l'ordre des mots, *çpenta* étant avant *amesha*, ce qui est un fait unique dans l'*Avesta*. De même *ârmaiti-çpenta*, au kardé IV, 21, ne désigne pas *çpenta-ârmaiti*, mais la femme sage et sainte ; 2° la place de ces termes ; s'ils désignaient

mèrent plus tard le corps des *amesha-çpentas* ne sont encore dans les *Védas* éraniens que des figures allégoriques. En quelques endroits seulement, trois d'entre eux, *Asha*, *Vohumanô* et *Armaiti*, *Asha* surtout, semblent prendre corps et vie. Le plus souvent cité est Asha, que l'on invoque fréquemment en même temps qu'Ahura et que nous voyons en entretien avec celui-ci dans le deuxième gâthâ (yesht XXIX). On les

les *amesha-çpentas*, ceux-ci seraient invoqués après les âmes des bestiaux et des hommes; 3° les pluriels féminins *vanuhis*, *yaoç*, qui se rapportent à ces mêmes termes; or, il n'y a qu'un seul *amesha-çpenta* féminin, *çpenta-ârmaiti*. On répondra peut-être que ces expressions sont répétées ailleurs et appliquées à nos génies, mais cela ne fait point difficulté. En ces passages, il y a citation et transfert de sens; comme au kardé II, le *yaoçca toi genâo* est appliqué à la Mazdéenne présente ou appelée au sacrifice, sans tenir compte même de la différence de nombre existant entre *nairika* et *yaoçca*. Il n'est pas admissible que, voulant parler des *amesha-çpentas*, dont un seul est féminin, l'auteur se soit exprimé de la sorte : « bonos, et *bonas* qui cum *Vohumanô* habitant et *quæ ita*. » 4° La mention « qui habitent avec Vohumanô, qui lui sont unis, » sied très-mal ici, s'il s'agit des *amesha-spentas*. Vohumanô étant de leur nombre, il habiterait avec lui-même. Cette difficulté n'empêche point que ces expressions n'aient été appliquées plus tard, sans aucun changement, à ces génies; cela est dans le genre avestique, comme nous venons de le voir. Un autre fait significatif est que dans les endroits où ces applications du hâ XXXIX ont été faites, on y a ajouté les épithètes caractéristiques des *amesha-çpentas* : *hudhâo*, *hukhshathra*, comme si cela était nécessaire pour que ces emprunts pussent leur convenir. D'autre part, les termes *toujours vivant*, *toujours prospérant* sont les épithètes propres des justes parvenus au monde céleste, au monde restauré (voy. yesht XIX, 11). S'ils prouvent ici quelque chose, c'est qu'il s'agit des habitants humains du Garônman; car, en dehors de ces citations du hâ XXXIX, jamais les *amesha-çpentas* ne sont qualifiés de la sorte. Il est donc évident qu'il n'est point ici question de ces derniers (voy. Visp. X, 21, yesht IV, 8 et XXIV, 25).

trouve tous mentionnés dans la première strophe du gâthâ 12 (yaçna XLVI); mais là le groupe, même allégorique, n'existe point encore, car Çpenta mainyu, distinct d'Ahura-Mazda, leur est adjoint en septième; les actions et paroles saintes y sont mises sur le même pied que le Bon Esprit et ses autres collègues, et *Asha* n'y paraît que comme qualificatif des actes et des paroles. Ce dernier n'est bien probablement pas l'*Asha Vahista* des Parses, mais le simple *Asha*. Il y a loin de ce mélange de conceptions disparates à un groupe de génies. Remarquons en outre que *Asha*, *Kshathra* et *Armaiti* n'y ont point encore leurs qualificatifs propres et caractéristiques de *vahista*, *vairya* et *çpenta*. Tous, du reste, sont entièrement subordonnés à Ahura-Mazda et n'ont aucune part à la création. (Comp. yaçna XXX, 4, que l'on verra plus loin.)

Une autre circonstance qui jette un grand jour sur cette question, c'est que la Perse antique ne connaissait pas les *amesha-çpentas*. Il n'exista jamais de nom persan pour les désigner, on dut emprunter le terme bactrien. Les inscriptions cunéiformes qui parlent des bagas locaux, de Mithra, d'Anahita, ignorent les *Saints immortels*, et, avant l'époque des Arsacides, aucun Persan ne porta le nom de l'un de ces génies.

Dans les parties de l'*Avesta* dont l'âge relatif ne peut être fixé avec certitude, le rôle des *amesha-çpentas* est très-divers. Beaucoup de morceaux où leur nom se rencontre maintenant ne le contenaient

point dans le texte primitif. L'interpolation se trahit par le trouble qu'elle apporte au mètre. Nous avons déjà signalé, à ce point de vue, les paragraphes 51, 90 et 139 du yesht x. La même chose se rencontre, par exemple, dans l'hymne à Ardvi-çûra (yaç. LXIV, 47-12). Le rhythme se maintient, presque sans interruption, jusqu'au paragraphe 47 (fin, 12), où l'invocation des *amesha-çpentas* et d'autres génies vient le briser[1]. Au Vendidâd XIX, Zoroastre, répétant la prière que lui a apprise Ahura-Mazda lui-même, omet ces noms que le créateur avait spécialement mentionnés (voy. Vend. XIX, 43 et 51). Du reste le Vendidâd, à part les fargards XII et XIX, ne semble pas les connaître; il ne les mentionne nulle part.

Au Yaçna et au Vispered, on les trouve fréquemment cités et invoqués. Mais, là encore, les *amesha-çpentas* sont subordonnés à Ahura-Mazda et ne le comptent point dans leurs rangs, même comme un chef suprême, comme un roi au milieu de ses ministres. Voici, par exemple, comment le commencement si solennel du Yaçna parle de l'un et des autres :

« 1-4. J'annonce et j'accomplis (ce sacrifice) en l'honneur du créateur Ahura-Mazda, brillant, majestueux, très-grand, très-bon, très-beau, très-ferme, très-intelligent, très-bien fait, le plus élevé en pureté (de nature), à l'esprit très-sage, plein de délices, qui nous a créés, qui nous a formés, qui nous a toujours entretenus, lui, l'esprit le plus auguste.

[1] Même chose au yesht x, 56.

« 5. J'annonce (et j'accomplis) à Vohumanô, à Asha-Vahista, à Khathra-Vairya, à Çpenta-Armaiti, à Haurvatât et Aremetât, à l'âme du bœuf, etc. »

Il en est ainsi partout; partout Ahura-Mazda est invoqué seul; la formule se dit pour lui seul d'abord, puis pour les *amesha-çpentas*, et le nom d'Ahura est accompagné d'épithètes pompeuses, alors que celui des *amesha-çpentas* en est entièrement dépourvu. En voici un exemple : « Nous présentons ces hômas à Ahura-Mazda, vainqueur, faisant prospérer le monde, bon maître, saint; nous offrons ces hômas aux *amesha-çpentas*; nous les offrons aux eaux saintes, etc. » (Visp. XII *initio*).

Quelquefois les noms d'autres génies, de Çraosha, de Verethraghna, des eaux, etc. sont intercalés après celui d'Ahura, avant ceux des *amesha-çpentas* (voy. yesht IV, 4; Vispered XII, 1, 18; yaç. LXII, 2, etc.). Au yaç. XVII, 1-13, on trouve ainsi placés le Fravashi de Zoroastre et ses enseignements, la loi, etc. Ahura-Mazda est seul le créateur (*dadhvâo*, *dâtar*). Il est seul le chef, le maître suprême de toutes choses (yaç. XXVII, 1). A lui seul est attribué tout ce qui est bien, tout ce qui est bon (yaçna XII, 1, 3).

Ahura a créé (*dadha*); les *ameshas* n'ont fait que développer (*fradadhen*). Un mot du hâ LVII, 13 (*yoï né dâtâ*), pourrait faire croire que la création est aussi attribuée aux *amesha-çpentas*, mais ce serait une erreur; *dâta* peut provenir de *dhâ* « établir, constituer, créer », ou de *dâ* « donner, combler de biens ». La version pehlvie, si favorable au développement

de puissance des *saints immortels*, rend ici *dâta* par *yehabunt* (qui avez donné les biens); le *dâtar* du yesht XIX, 18, doit avoir le même sens. En tout cas, il ne signifie pas créateur (voy. plus haut, 1re partie). On a donc pris en cet endroit *dâtar* (de *dâ*) «bienfaiteur, donateur» pour *dâtar* (de *dhâ*) «créateur». *Yoï né dâta* signifie donc «qui nous avez comblés de biens».

En quelques passages, la qualification d'*amesha-çpenta* est donnée à d'autres qu'à ses titulaires ordinaires; ainsi le feu est appelé le plus secourable des *amesha-çpentas* (Visp. XII, 34; yesht I, 6).

Dans la majeure partie des yeshts, les choses restent en l'état où nous venons de les voir; mais dans quelques-uns et surtout dans ceux qui appartiennent à l'époque la plus récente, il se manifeste une tendance à agrandir la puissance des *amesha-çpentas*, à les rapprocher d'Ahura-Mazda; nous voyons alors celui-ci compté dans leur nombre; «nous, *amesha-çpentas*,» dit Ahura-Mazda au yesht III, 1, et I, III; «les sept *amesha-çpentas*,» porte le yesht II, 13; et, depuis, ce nombre *sept* se trouve plusieurs fois dans les livres parses.

On a conclu de ceci qu'il y avait toujours eu sept *amesha-çpentas* dont Ahura-Mazda était le principal et le chef, et l'on a fait de ces esprits les équivalents des sept archanges bibliques et des sept Âdityas. Rien de plus beau que ce rapprochement; mais, hélas! il n'est fondé que sur des erreurs et des interprétations fautives. Les yeshts où l'on trouve Ahura-

Mazda rangé parmi les *amesha-çpentas* sont récents et ne forment que des réunions de fragments indépendants, incohérents, souvent inintelligibles. Nombre de phrases incorrectes y témoignent d'un travail tardif. Il en est surtout ainsi du passage du yesht III où se lit le nombre *sept* (3). La partie du yesht XIX où ce chiffre se retrouve est aussi fragmentaire. Les paragraphes 1-7, 8-24, 25 à la fin, forment des morceaux différents, et, dans la seconde partie, la même vertu, les mêmes opérations sont attribuées aux créatures terrestres et aux *amesha-çpentas* (paragraphes 11, 19). Là même, par conséquent, ces derniers n'égalent point Ahura. Le passage qui les concerne contient une contradiction qui ne peut provenir que d'une erreur ou d'une interpolation. « Nous honorons la majesté des *amesha-çpentas;* ... tous sept de même pensée, de même parole, etc. » « et qui ont tous sept un même père et maître, le créateur Ahura-Mazda, dont l'un voit l'âme de l'autre pensant de bonnes pensées, de bonnes paroles, etc., pensant au Garônmâna. » Certes, on ne contestera pas qu'il n'y ait là des idées toutes nouvelles que le reste de l'*Avesta* ignore : unité de pensées, etc., pénétration des esprits, *amesha-çpentas* pensant au Garônmâna comme de simples fidèles qui y aspirent. On ne contestera pas non plus que le chiffre *sept* ne constitue une contradiction ou une erreur, et par conséquent que tout cela ne soit récent et erroné.

Au yesht I se trouvent deux fois les termes « à nous, *amesha-çpentas* », attribués à Ahura-Mazda. Le

premier passage témoigne encore d'une faute de copiste ou d'un remaniement. En effet, Zoroastre (1) demande ce qui est le principal de la loi sainte; Ahura-Mazda lui répond : « Ce sont nos noms à nous, *amesha-çpentas* » (3); Zoroastre continue en demandant à Ahura-Mazda de lui indiquer son nom à lui, et cela, sans faire aucune allusion aux *amesha-çpentas* (4); puis Ahura énumère ses noms dans une longue amplification et laisse également de côté tout ce qui pourrait se rapporter aux génies immortels (5-30). Le paragraphe 3 est donc altéré. Au second endroit, l'expression « à nous, *amesha-çpentas* » ne peut être mise dans la bouche du créateur; car le paragraphe 36, qui la contient, est un fragment interpolé appartenant à un yesht perdu de Vohumanô. De plus, peu avant, Asha-Vahista est appelé « le plus beau des *amesha-çpentas* », ce qui exclut Ahura-Mazda du nombre; et immédiatement après viennent ces paroles du dieu avestique : « Ici est Vohumanô, ma créature; ici est Asha-Vahista, etc, mes créatures. » Ahura ne se compte pas, sans doute, parmi ses propres créatures!

Le yesht II, dit « des sept » selon le titre pârsi, sépare lui-même Ahura des *amesha-çpentas*. Il commence par ces mots : « A Ahura-Mazda, brillant, majestueux, aux *amesha-çpentas*, à Vohumanô, etc. » Le yesht IV, dédié à Haurvatât, énumère ces esprits et n'en compte que six : « Celui qui honore cet *amesha-çpenta* comme les autres *amesha-çpentas* Vohumanô, Asha-Vahista, Çpenta-Armaiti, Kshathra-

Vairya, etc. » (yesht IV, 1-3). On le voit donc, tous les textes avestiques qui assimilent Ahura-Mazda aux *ameshas* sont nouveaux[1], fragmentaires, mutilés et interpolés. Le nombre *sept* n'est soutenu universellement à aucune époque; ou il est le résultat d'une erreur, ou bien il appartient à quelque docteur isolé d'une époque tardive. Il en est de même de la part attribuée aux *ameshas* dans la création de l'univers visible, par un *Afrin* pârsi[2]. Les autres livres des Parses n'admettent point ce fait; le *Sadder*, entre autres, raconte aussi cette création en six époques, mais les *amesha-çpentas* en sont absents et n'y coopèrent point (p. 94).

La même protestation se rencontre, relativement au nombre sept, dans la prière *Nanm-çtâishn*, par exemple. Cette prière, qui fait partie du rituel journalier des Parses, dit expressément qu'Ahura-Mazda est beaucoup plus grand que les *six amesha-çpentas* (voy. Spiegel, III, p. 20); elle n'en reconnaît donc pas davantage. Le *Dînkart*, qu. 81, proclame aussi qu'Or-

[1] Le yesht I, avec sa longue liste de termes abstraits et de distinctions subtiles, n'appartient certainement pas aux temps antiques.

[2] « En quarante-cinq jours, dit Ahura-Mazda, j'ai bien travaillé avec les *amesha-çpands;* j'ai fait le ciel..... En soixante jours, j'ai travaillé avec les *amesha-çpands;* j'ai créé l'eau..... En soixante-quinze jours, j'ai travaillé avec les *amesha-çpands;* j'ai créé la terre, » et ainsi de suite. On voit, comme il est dit plus loin, que la création proprement dite est attribuée à Ahura-Mazda seul; les *amesha-çpands* ne font que l'aider à former ce qu'il a créé, ou peut-être moins encore.

Le *Gosti-fryanô*, dont le fond remonte aux temps avestiques, compare Ormazd et les *amesha-çpands* à un roi et à ses ministres (II, 57).

mazd a créé les six *amesha-çpands* (voy. t. II, p. 90, texte).

L'*Afrin* pârsi, qui raconte la création en six époques et la coopération des *amesha-çpentas* à cette œuvre, est aussi un travail privé et récent. L'*Avesta* ne connaît rien de ces six époques ni de ce travail commun. L'*Afrin*, du reste, ne dit pas du tout que les *ameshas* ont créé quelque chose, Ahura y affirme seul qu'il a créé les êtres.

Voilà, en résumé, toutes les données que l'*Avesta* nous fournit sur les six esprits supérieurs de la hiérarchie mazdéenne; il sera facile, en les collationnant, de refaire l'historique de ces génies.

Nous trouvons d'abord, dans les livres les plus anciens, quelques allégories, quelques conceptions abstraites représentant les idées principales de la théologie mazdéenne. Quatre d'entre elles représentent exactement quatre futurs *amesha-çpentas*, à savoir : *Vohumanô*, *Armaiti*, *Haurvât* et *Ameretât*; d'une cinquième, *Kshathra* (la puissance), la nature reste indéterminée; la sixième, *Asha*, représente l'ordre général, la sainteté, et ne correspond pas à l'Asha-Vahista des temps postérieurs. Son rôle, du reste, est de beaucoup supérieur à celui des autres; son nom figure à chaque instant, uni à celui d'Ahura-Mazda. Les autres paraissent diversement; une fois ils se trouvent tous mentionnés dans une même strophe, mais pas seuls; Haurvatât et Ameretât semblent faire couple à part. Rien ne témoigne la pensée d'en faire un groupe complet; l'expression

amesha-çpenta est inconnue, le mot *amesha* lui-même n'est pas employé.

Dans une période subséquente, les termes *amesha* et *çpenta* s'unissent, mais dans l'ordre inverse « *çpenta-amesha* », et qualifient les saints du mazdéisme et spécialement l'*Asha* (yesht XXXIX, 7, 13).

Puis le groupe se forme, il est invoqué comme tel; mais il ne compte que six membres, et il reste entièrement subordonné à Ahura-Mazda, son créateur; ses fonctions se bornent à arranger, protéger, développer les créatures du maître suprême. On l'introduit par interpolation dans des morceaux où il ne figurait nullement.

Enfin, à une époque très-récente, quelque docteur parse se plaît à les élever à un degré supérieur; il fait rentrer Ahura-Mazda dans leur rang et leur attribue peut-être une part de la création.

C'est probablement l'époque où d'autres théologiens de la même école abaissent le dieu mazdéen sous le trône du temps infini, du *zervan-akarana*.

Les mêmes données nous éclaireront complètement sur la nature des esprits *saints* et *immortels* de l'*Avesta*.

Ce sont d'abord des conceptions abstraites. *Haurvatât* et *Ameretât*, comme l'a démontré M. Darmesteter, sont les notions d'incolumité, de santé et d'immortalité se personnifiant et prenant pour domaine les biens matériels qui contribuent le plus à conserver aux mondes ces dons précieux, les eaux et les plantes.

Vohumanô est la disposition interne, droite et sainte, relative aux devoirs religieux et humains, prenant pour règne le monde des troupeaux.

Khshathra est la puissance provenant de l'esprit du bien et tendant à étendre son règne.

Armaiti la sainte est la sagesse, l'habile disposition de toute chose, spécialement de la terre, dont elle est le génie aussitôt qu'elle est connue.

Asha est la nature pure, sainte, de la bonne création et des êtres qui, créés par l'esprit du bien, en suivent les lois. Sa part à lui est le feu, emblème de la sainteté, de la pureté.

Simples abstractions d'abord, devenus génies, ils conservent toujours cette double nature. Mais déjà dans les Gâthâs, Armaiti est la personnification de la terre, Asha celle de l'ordre général; Vohumanô paraît déjà comme protecteur des troupeaux (yesht XLVI, 3); les trois autres ne sortent pas du rôle d'abstraction pure. *Khshathra* n'est pas même une allégorie. Ce simple exposé suffirait amplement à démontrer combien est faible la thèse de M. Darmesteter, soutenant que le caractère principal des *amesha-çpentas* est la lumière. Cette thèse a pour but de ramener les génies mazdéens dans le cercle des Âdityas indiens; la défense qu'on nous en donne est d'une extrême finesse, mais elle prouve à elle seule combien l'explication est peu sûre.

Elle repose :

1° Sur ce fait que les *amesha-çpentas* habitent les régions des lumières éternelles. — Le fait est réel,

mais tous les esprits, tous les justes morts y habitent également. — Seraient-ils tous des Âdityas?

2° Sur un texte dans lequel M. Darmesteter voit que le corps des *amesha-çpentas* est fait de lumière et de rayons de soleil. Or M. Darmesteter le cite ainsi lui-même : « Nous invoquons Ahura-Mazda... et les beaux, les grands corps dont il revêt les *amesha-çpentas*; nous invoquons le soleil aux coursiers rapides. » Le texte ne parle donc nullement de corps lumineux; ce que le soleil vient faire dans cette citation est assez difficile à saisir; on devine cependant que c'est pour donner à entendre qu'il y a rapport entre le soleil et les corps des *amesha-çpentas*. L'*Avesta*, évidemment, ne dit rien de cela; il faut encore rayer cet argument.

3° Sur cet autre texte qu'on nous donne écourté, laissant croire de la sorte que la demeure construite pour Mithra par les *amesha-çpentas* n'a que le caractère lumineux : « Ils n'ont qu'une même volonté avec le soleil, et, d'accord avec lui, ils ont établi, sur la montagne du Hara, la demeure éclatante de Mithra, où ne pénètrent ni nuit, ni ténèbres. » Or, voici le texte; on remarquera aisément qu'il dit tout autre chose : « Nous honorons Mithra... à qui le créateur Ahura-Mazda a construit une demeure sur le sommet du Hara, élevé, brillant; où il n'y a ni nuit, ni ténèbres, ni froid, ni chaleur excessive, ni maladie, ni impureté créée par les Dévas; ni nuage qui s'élève sur le Haraïti; demeure que les *amesha-çpentas* ont bâtie en union avec le soleil. »

Il appert de ceci :

1° Que ce n'est point la demeure construite par les *ameshas*, mais le *Hara-berezaiti* qui est lumineux, inaccessible au froid et au chaud, etc., et que, par conséquent, les *ameshas* ne sont pour rien dans la production de cette splendeur. Rangés comme ils le sont par l'interprète, les mots de cette phrase disaient tout le contraire;

2° Que l'absence de nuit et de ténèbres n'est qu'un des privilèges du *Hara*, qu'elle rentre en sous-ordre dans l'attribut général, la préservation de toute imperfection, de tout mal, et que, conséquemment, elle ne peut servir à caractériser les constructeurs de la maison, qui ne sont du reste pour rien dans ce jour perpétuel.

Si maintenant des suppositions et des combinaisons subtiles nous passons à la réalité, à l'*Avesta*, nous trouverons que les *amesha-çpentas* n'ont pour qualificatifs habituels aucun de ces mots signifiant *lumineux* (*raêvat*, *qarenañhat*, etc.), que l'*Avesta* prodigue à ses génies. Les titres caractéristiques de Vohumanô et de ses collègues sont *hudhâo*, *hukhshathra*, « à la bonne science, à la bonne puissance »; *yavaêji*, *yavaêçu*, « toujours vivant, toujours prospérant (ou développant) », qui se rencontrent trois fois.

Leurs corps sont dits simplement beaux et grands; on vient de le voir. En un autre passage, ils sont dits « bien formés » *hû-thwarsta* (Vend. XIX)[1]. Où est

[1] Ce passage est très-obscur et ne peut servir à aucune supposition probable. *Hû-hu* comme dans *hûsti*.

donc le caractère exclusivement ou même spécialement lumineux de ces immortels?

Cependant, sous un certain rapport, nous irions plus loin encore que M. Darmesteter. Nous le disons hardiment; dès qu'un docteur mazdéen s'avisait de donner des corps aux *ameshas*, il devait nécessairement les rendre lumineux et les faire resplendir au soleil; tout rêveur, quel qu'il soit, à quelque temps, à quelque pays qu'il appartienne, ne pourrait agir autrement. C'est la nature; tout génie céleste doit être plein d'éclat. Mais ceci ne fait rien à la question, et il n'en reste pas moins avéré que le caractère lumineux n'est pour les *amesha-çpentas* ni principal, ni primitif; leur origine n'est point là; elle est dans les spéculations philosophico-religieuses des Atharvans. Ils formèrent groupe lorsque l'esprit de systématisation s'empara de ces derniers; mais jamais ils n'égalèrent leur créateur et seigneur Ahura-Mazda, et ce groupe ne dépassa jamais le nombre six, si ce n'est dans quelques spéculations tardives et isolées de novateurs.

Faute de reconnaître ces choses si simples, on est arrêté par des difficultés imaginaires. Ainsi M. Darmesteter constate qu'il y a sept *amesha-çpentas*, qu'Ahura-Mazda est le créateur de ces génies, et que, par conséquent, il semble être son propre créateur. Il se tire de cet embarras en attribuant cette contradiction à ce double fait que les Mazdéens reconnaissaient en principe sept *amesha-çpentas* et qu'ils regardaient Ahura-Mazda comme leur créateur.

Cette réponse est peu satisfaisante, et de plus elle confond les temps et les hommes. Les deux affirmations contradictoires n'appartiennent pas au même temps : l'une est celle de l'antiquité et de l'universalité des docteurs avestiques; l'autre est le fruit d'une erreur ou d'une innovation tardive. Lorsque deux assertions opposées se rencontrent dans un auteur quelconque, dans Homère, par exemple, on conclut à une diversité d'origine. Peut-il en être autrement dans l'*Avesta?* Les principes scientifiques ne sont-ils pas partout les mêmes?

Tel est donc l'historique véritable des *ameshaçpentas :* des conceptions abstraites, objets principaux des spéculations atharvaniques, ont été personnifiées et transformées en génies; ceux-ci ont été élevés au sommet de l'Olympe éranien, primant les héros des mythes antiques, et préposés à la garde des biens terrestres les plus importants; formés en groupe, ils ont été rangés autour du Dieu suprême et finalement constitués ses pairs par quelques novateurs hardis.

Ces fastes embrassent la période mazdéenne dans toute son étendue. On se demande si l'on ne peut pas remonter plus haut encore, dépasser le monde éranien et rattacher les *amesha çpentas* à quelque conception aryaque.

A cette question certains savants répondent affirmativement. A leurs yeux, le mazdéisme ne peut avoir rien créé; toute conception mythique doit prendre sa source dans les *Védas*, seul laboratoire

primitif des penseurs aryaques. C'est donc aux Riks qu'ils demandent les types premiers des *ameshaçpentas*, et comme tels ils nous présentent les Âdityas védiques[1]. Les motifs qu'ils donnent pour justifier cette identification sont les suivants :

1° Les deux groupes comptent sept membres;

2° Les premiers sont de simples dédoublements d'Ahura, égaux à celui-ci, comme les seconds le sont de Varuna;

3° Leur trait distinctif est le caractère lumineux commun à tous.

Il n'est guère besoin d'insister pour faire ressortir la faiblesse de ces arguments. Tous les génies célestes sont lumineux comme le ciel, leur demeure; on peut dédoubler non-seulement deux êtres semblables, mais le même être, sans le faire au même point de vue; enfin, l'identité du nombre peut exister entre les groupes les plus dissemblables; donc aucune de ces raisons ne porte coup.

Mais nous laisserons de côté ces objections et nous examinerons si les assertions qui fournissent la matière de cette argumentation ont quelque apparence de vérité.

Que sont donc ces Âdityas qui doivent nous don-

[1] Il est assez difficile de comprendre pourquoi l'on se passionne tant pour ces assimilations. Lorsque l'on a dit : « Les *amesha-çpentas* sont les Âdityas, » qu'est-ce que la science a gagné à cette assertion? Les seconds ont une nature bien plus indéterminée que les premiers. On a fait un pas, mais un pas vers les ténèbres.

ner une solution finale? Il suffirait, semble-t-il, de demander la réponse à quelqu'un des savants auteurs qui ont traité cette matière. Malheureusement nous trouvons parfois, même dans les plus doctes écrits, ce vice de critique et de méthode scientifique que nous signalions tantôt. On étudie les chants sacrés de l'Inde comme s'ils formaient un monument monolithique; on ne distingue point les époques et les auteurs; on dirait qu'il ne peut s'y rencontrer ni contradiction, ni divergence. On verra plus tard les conséquences de ce défaut de procédé scientifique; pour le moment, poursuivons notre route.

Pour comprendre la nature du groupe des Âdityas, il faut savoir de quels membres il se compose, et, par conséquent, quel en est le nombre. Ce nombre varie, nous dit-on; il est deux, trois, quatre, six ou sept; il va même jusqu'à douze; mais sept est le chiffre originaire, et, pour l'époque védique, c'est le chiffre normal. Il y a sept Âdityas comme il y a sept *amesha-çpentas*. Cette recherche est sans utilité ni objet, ajoute M. Darmesteter; il doit y avoir sept Âdityas, parce que sept est le nombre mythique; et ce nombre était fixé par la nature des choses, avant que l'on se fût préoccupé de rechercher quels pouvaient être les ayants droit au titre.

Nous sommes bien forcé de le dire, c'est là de l'histoire faite *a priori*, contraire à la réalité des faits, et dépourvue de toute preuve. Sept n'est pas le seul nombre mythique, trois l'est tout autant. Rappelons seulement, en passant, les trois cieux, les

trois terres, les trois grandes déesses (I, 13, 9), les trois *yoshanas apiâs*, les trois *mâtris*, les trois *Harits*, les trois *Nirritis*, les trois langues, les trois corps d'*Agnî*, etc., le *tridivam*, le *tridhâtu*, le *trinârakam*, le *triyugam*, etc. — Deux, cinq et dix sont aussi du domaine mythique. Il n'y a donc aucune raison pour que le nombre sept soit nécessaire.

Fausse en principe, cette théorie disparaît au plus simple examen des faits. Les Âdityas sont fréquemment cités et invoqués dans les *Védas;* le plus souvent, ils le sont d'une manière générale, en groupe, seuls, ou à côté des *Maruts*, des *Rudras*, des *Vasus*, quelquefois aussi des *Ribhus* et des *Angiras*, c'est-à-dire avec les génies des vents, des tempêtes, des biens, de l'art et de la poésie sacrée.

Dans une seconde catégorie de textes, les Âdityas sont invoqués nominativement; mais alors ils ne sont point partout les mêmes ni en même nombre. Ainsi l'on trouve :

1° *Varuna*, cité comme l'Âditya par excellence, I, 24, 15; I, 25, 12; II, 28, 1, 4; IV, 1, 2; VI, 84, 4;

2° *Varuna* et *Mitra* seuls, II, 29, 1, et 41, 6; III, 54, 10; V, 69, 4; VIII, 47, 1;

3° *Varuna*, *Mitra*, *Aryaman* (trois Âdityas), I, 41, 1, 4, 5; I, 137, 2; III, 67, 1; VII, 51, 2, et 60, 4; VIII, 19, 34, 35; VIII, 47, 9; VIII, 56; VIII, 73, 2-5;

4° *Varuna*, *Mitra*, *Aryaman*, *Bhaga* (quatre Âdityas), IV, 51, 4; VI, 51, 3;

5° Les précédents et *Savitar* (cinq Âdityas), VIII, 18, 3 (ceci est cependant douteux);

6° Le nombre sept fixé dans deux hymnes, sans indication de noms (v, IX, 114, 3, et x, 72, 9).

Il est, en outre, une troisième catégorie de textes dans lesquels l'appellation générale d'Âdityas figure à côté de noms de dieux qui, en certains endroits, sont comptés comme fils d'Aditi et parfois d'autres encore, ce qui jette un certain doute sur l'extension réelle du titre d'Âditya. Ainsi, au R. II, 27, 1, on lit : «Je verse ces chants pleins de *ghrita* dans la cuiller du sacrifice, en l'honneur des Âdityas royaux; qu'il nous écoute, *Mitra*, *Aryama*, *Bhaga*, le puissant *Varuna*, *Daksha*, *Ança*.» Mais aussitôt après suivent ces mots : «que Mitra, Aryama, Varuna, unis d'esprit, écoutent aujourd'hui mon chant de louange; Âdityas brillants, rayonnants, etc.;» de même aux strophes 5, 6, 7 et 8. Ces trois génies sont seuls qualifiés d'*Âdityas*, et les trois autres ne reparaissent plus.

Les noms de *Bhaga*, *Daksha*, *Ança*, sont donc probablement aux premiers vers comme ceux d'*Indra*, *Agni*, *Vayu*, *Pushan*, *Saraswati*, *Vishnu*, *Rudra*, *Aditi*, *Brhaspati*, etc., au commencement de l'hymne x, 65; comme ceux de *Vishnu*, *Indra* et *Savitar* au R. x, 66, 3, et ceux de presque tous les dieux au R. x, 141, 1-5. *Bhaga*, *Daksha*, *Ança* ne sont point pour cela du groupe royal.

Notons en dernier lieu que *Savitar* est qualifié d'*Âditya* au R. I, 163, 3, et *Indra*, de quatrième *Âditya* dans le quatrième hymne du *Vâlakhilya*.

Ce tableau pourrait donner à croire que le nombre des Âdityas varie de 1 à 7. Mais un examen attentif nous permettra de nombreuses éliminations. Rappelons-nous d'abord qu'il s'agit ici des génies, pères putatifs des *amesha-çpentas* éraniens, et que, par conséquent, les conceptions datant d'une époque avancée de la période védique ne peuvent venir en ligne de compte. Ce qui est commun aux deux races a dû précéder leur séparation; tout ce qui n'est point primitif dans les *Védas* ne leur est pas commun. A ce titre, le nombre sept doit être éliminé, car il ne se rencontre que dans des morceaux d'origine tardive. Le premier (x, 72, 9) a été même retranché du corps du texte par Grassmann, critique prudent et judicieux, s'il en fut; le second porte les marques de sa date récente dans ses aperçus cosmogoniques et dans le mythe nouveau qui le termine et nous montre Aditi enfantant huit fils, puis rejetant le huitième, le Soleil (comp. Grassmann, t. II, p. 358). Pour le même motif, Indra ne peut être admis comme quatrième fils de la grande déesse (comp. Grassmann, t. II, p. 435); et, en vertu de ce qui est exposé ci-dessus, Daksha et Ança, cités au R. II, 27, 1, doivent être également effacés de notre liste. Tous trois ont une origine récente.

Il nous reste donc cinq Âdityas seulement, mais de ces cinq il en est deux qui ne sont guère dans

la même position que les trois autres; ils ne sont donnés que deux fois comme tels, aucun hymne ne leur est adressé; les chants consacrés spécialement aux Âdityas ne les mentionnent point (voy. R. II, 87, 2-17; II, 29; VIII, 56). Cela ne suffit-il pas pour prouver leur adjonction tardive au groupe déjà formé et pour permettre de conclure que les seuls Âdityas primitifs sont Mitra, Varuna et Aryaman? Du reste, la nature des nouveaux venus, Bhaga et Savitar, nous dit assez qu'il doit en être ainsi. En effet, Aryaman, Bhaga et Savitar (comme aussi Daksha et Ança) ne sont que des noms différents du soleil; le premier le représente comme ami de l'homme; le second, comme source de bien pour le monde; le troisième, comme vivifiant, comme favorisant l'engendrement et la production des êtres (de *arya*, *bhag* « donner en partage » et *su* « engendrer »). Cette multiplication des Âdityas s'explique très-aisément; l'oubli du vrai sens des mots a fait prendre des qualificatifs du soleil pour des noms de génies distincts, mais les qualificatifs du soleil n'ont pu devenir Âdityas qu'après le soleil lui-même.

A l'origine, il n'y avait donc que trois Âdityas : Varuna, Mitra et Aryaman. L'union intime et le rôle suréminent des deux premiers devraient même peut-être faire exclure le troisième du groupe originaire. Qu'était-ce donc que l'Âditya primitif?

L'explication de ce mot doit être cherchée dans son origine. Âditya dérive d'Aditi. Aditi est l'immensité qui entoure la terre, c'est la nature sans terme,

conçue à un point de vue panthéistique. La génération des Âdityas s'explique par le mode de formation ordinaire des mythes, et celui-ci par le procédé d'observation naturel à l'homme. Mis en face de la nature, l'homme n'en aperçoit pas d'un seul coup d'œil toutes les parties. Il saisit d'abord un certain ensemble qu'il divise, et de là descend aux détails. Ainsi les mythes se développent et se multiplient par la division des phénomènes et la multiplication des propriétés du fait naturel observé.

L'Arya védique, plongeant son regard dans l'immensité qui l'enveloppait (l'Aditi), en détacha par la pensée la voûte céleste; ce fut Varuna, le Varuna physique[1], premier enfant d'Aditi, roi des Âdityas. De cette voûte, tantôt obscure, tantôt resplendissante de clarté, il sépara de même la lumière qui se montrait à ses regards comme indépendante du soleil; ce fut Mitra[2], qui devint le second Âditya et forma avec son aîné un couple uni par les liens les plus étroits. De cette lumière fut distinguée celle que projette le soleil, et le troisième Âditya naquit.

Ces trois premiers, ayant seuls une raison d'être

[1] C'est là une distinction nécessaire. Lorsque les Aryas reconnaissaient à Varuna une puissance presque créatrice, lorsqu'ils le constituaient le gardien du droit, le vengeur du crime, ils ne donnaient certainement pas ces attributs à la pierre des cieux. Sous ces formes matérielles transparentes, apparaît le génie divin, l'intelligence essentiellement distincte. Les Védas témoignent d'un état d'intelligence trop elevé, pour qu'on puisse supposer chez leurs auteurs une conception aussi grossière.

[2] Mitra précède le soleil (voy. yesht x, 13) et reste sur la terre après lui (*ibid.* 96).

spéciale et bien déterminée, restèrent aussi les seuls Âdityas permanents et universels. Les suivants ne furent plus que des figures diverses du soleil, mal comprises par des poëtes ignorants des origines. Il faut cependant en excepter Indra, le dieu de la foudre, que la piété de ses fidèles devait élever au rang de Varuna, son rival déchu; mais son adjonction au groupe antique fut naturellement une œuvre tardive.

Résumons encore brièvement tout ce qui précède:

Les Âdityas primitifs représentent des fractions de la nature une et illimitée et personnifient la voûte éthérée, la lumière et le soleil. Ils étaient au nombre de trois. Les poëtes y ajoutèrent successivement différentes figures allégoriques du soleil; ce dernier devint le centre du groupe qui finit par n'être plus qu'un symbole des douze stations solaires de l'année.

Cet historique est fondé, comme on l'a vu, sur les faits de la langue védique, sur la nature des choses et sur les textes sacrés. On doit donc regarder comme absolument faux que les Âdityas soient des dédoublements de Varuna; les premiers sont ses frères et pairs, les suivants sont des dédoublements du soleil ou plutôt de simples figures métaphoriques. Il est également faux que les Âdityas aient été originairement sept; que ce nombre ait été fixé à l'avance, attendant qu'il fût rempli par des créations ultérieures. On ne peut non plus ni logiquement ni historiquement prétendre que les Âdityas ont précédé Aditi, c'est-à-dire que les dérivés sont antérieurs au primitif, les effets à la cause. Soutenir ces choses, est-ce

respecter les lois de l'histoire? Le dernier point, du reste, présente une regrettable confusion d'idées. Aditi « l'immensité » a dû précéder les Âdityas comme tels et la formation du groupe; l'idée de sa maternité peut seule être d'origine plus récente. En outre, Varuna et Mitra ont été bien probablement nommés par les chantres védiques avant la conception de l'Aditi et de génies émanés d'elle. Mais ces divinités isolées sont en dehors de notre sujet; elles ne peuvent être mises en parallèle avec les *amesha-çpentas* qu'en tant que formant le groupe aditique et douées des attributs de ce dernier.

Nous arrivons au terme de cette discussion. Il ne nous reste plus qu'à comparer les deux groupes et à rechercher s'ils ont réellement des caractères communs qui permettent de les rapprocher et de constituer entre eux une filiation probable.

Nous examinerons chaque point séparément. Rappelons en passant que *Ahura* est considéré comme le *Varuna* éranien.

1° *Des noms.* Le nom et la nature de l'*Âditya* provient de l'*Aditi.* Or, la conception de l'*Aditi* est exclusivement indoue, l'Éran n'a rien qui y corresponde; les mots *aditi*, *âditya* lui sont entièrement inconnus, tout aussi bien que la notion d'un groupe divisant entre ses membres l'immensité de la nature. Il ne connaît pas davantage ces troupes divines que les chantres védiques multiplient autour de leurs dieux, les Maruts, les Rudras, les Vasus, les Angiras, etc. D'autre part, l'expression *amesha-çpenta* est

entièrement étrangère aux *Védas*, ainsi que l'idée qu'elle renferme. Le mot *çvânta*, équivalent de *çpenta*, se rencontre deux fois seulement dans les *Védas*, et aucune des deux fois il ne qualifie ni *Âditya* ni dieu quelconque (V. R. V. I, 145, 4; x, 61, 24);

2° *Les nombres*. Les Âdityas sont deux ou trois, aux premiers temps des Védas, c'est-à-dire à une époque postérieure déjà à la séparation des deux peuples aryaques. Les *amesha-çpentas*, dès leur origine, sont au nombre de six et s'y tiennent. On a vu plus haut dans quelles circonstances et conditions ils ont atteint le chiffre sept, et pourquoi l'on ne peut, sans erreur, en tenir compte ici. Ce qui a été créé longtemps après la séparation de deux peuples ne peut certainement leur avoir été commun;

3° *Génies qui les composent*. Les Âdityas représentent des choses ou des phénomènes du monde céleste : la route céleste, la lumière et le soleil sous diverses figures. Les *amesha-çpentas* sont des conceptions abstraites, morales en majeure partie. Ce sont : le bon esprit, l'ordre ou la sainteté, la bonne puissance, la sagesse, l'incolumité, l'immortalité. L'un d'eux, *Armaiti*, semble représenter la terre, mais précisément la terre n'est ni Âditya ni génie proprement dit, dans les *Védas*; elle n'y a pas de nom propre, elle est *bhumi*, *prthwi*, *kshamâ*, simples désignations du globe terrestre.

Les Âdityas sont : *Varuna*, *Mitra*, *Aryaman*, le *soleil*; tous ces êtres mythiques figurent également dans la mythologie éranienne, mais ils n'ont rien

de commun avec le groupe des *amesha-çpentas*, aucun d'eux n'en fait partie.

Du côté de l'Éran, même chose et plus encore. Non-seulement aucun des *amesha-çpentus* n'a d'équivalent parmi les Âdityas, mais aucun des génies éraniens (hormis Ârmaiti) n'a de représentant dans tout le panthéon indou; le nom d'aucun d'eux n'y est pris même comme allégorie. *Vasu-manas*, *rta*, *kshatra*, *sarvatat*, *amrtatva* ne sont que les termes abstraits: bonne disposition, ordre (droit ou sainteté), puissance, intégrité, immortalité, et n'ont que l'acception première naturelle. Enfin, *Aramati* même, qui semble être le pendant lexicologique d'*Ârmaiti*, en diffère essentiellement; elle n'a jamais été la terre; elle ne désigne que l'ardeur sainte, la dévotion ; enfin, elle n'approcha jamais des Âdityas.

Des conceptions entièrement étrangères les unes aux autres pourraient-elles donc avoir une même origine ?

Les Âdityas sont, non point des dédoublements, mais les égaux de Varuna : celui-ci est bien le principal, le plus royal (*râjishtha*) d'entre eux; mais il n'est pas leur maître, encore moins le créateur des autres. On trouve, il est vrai, par-ci par-là, des traces de l'ancienne prédominance absolue du grand dieu aryaque, dans les passages où il est invoqué seul ; mais partout où figure avec lui l'un ou l'autre de ses compagnons aditiques, l'égalité est complète. Mitra et Aryaman, comme Varuna, sont des dieux souverains. « L'homme que gardent Varuna, Mitra,

Aryaman, n'éprouve aucun dommage, il grandit exempt de tout mal» (R. V. 1 41, 1-2). «Il obtient tout trésor, tout bien» (*id.* 6, 1, 136, 5). «Leur trône est élevé au plus haut des cieux dans la lumière, et là ils constituent une force puissante; celui qu'ils protègent ne court aucun danger» (*id.* 2, 5). Mitra et Varuna sont également rois «*â râjânâ gantam*» (1, 137, 1). Aryaman ne l'est pas moins. *Mitra, Aryaman, Aaruna, rajishthâs* (VII, 51, 2; VIII, 19, 35). Tous trois soutiennent les trois cieux et les trois terres; ils sont justes, ils soutiennent le droit, ils donnent le bonheur et la gloire (II, 27, 8, 11, 29, 1), ils accordent la longue vie (*id.* VIII, 18, 22). Ils frayent la voie au soleil (VII, 60, 4). Ils châtient l'injustice (VII, 60, 5). Ils surveillent l'homme du haut du ciel et le conduisent par le droit chemin, ils le délivrent de toute faute. Eux, les chefs des races (diverses et humaines), intrompables, glorieux par eux-mêmes, ils gardent intactes les lois (VIII, 67, 3) et sont les conducteurs du droit, de la justice (*rtasya rathyas*, VIII, 83, 2).

Que Mitra et Aryaman ne soient pas de simples multiplications de Varuna, c'est ce que prouvent et leur nature d'abord, la lumière, le soleil, ne sont point la voûte éthérée, et des textes du genre de celui-ci : «Mitra est né du ciel; toi Varuna, tu es le roi de toutes choses» (X, 132, 4); leur origine est donc différente.

Tout autre est la position des *amesha-çpentas*, simples génies, jamais dieux; ils doivent leur exis-

tence à Ahura-Mazda, auquel ils sont partout et toujours entièrement soumis. On a vu plus haut les titres modestes qu'ils portent : sages, bons maîtres, toujours vivants, toujours prospérants; leur action se borne à favoriser, développer, protéger et diriger les créatures de leur seigneur et maître, et à leur faire des dons, ainsi qu'à chasser loin d'eux les Dévas (*hudhâonhô, hukhshathra, yavaêjyô, yavaêçvô,* yaç. xxxix, 8, etc. *vohûnâm dâtârô; dâmanâm dâtârô, aiwijâkhshtarô,* yesht xix, 18). Leur puissance, leur éclat, pâlissent devant ceux de Mithra, de Vérethaghna, des Fravashis, d'Ardvi-çura-Anahita. Ils n'ont point su inspirer les poëtes éraniens; les trois yeshts qui leur sont consacrés sont courts et insignifiants, mutilés et incorrects (yeshts ii, iii, iv). Le troisième se compose de six lignes; le premier, qui porte leur nom, ne fait que les citer en passant (yesht ii, 1-3). Asha-Vahista lui-même, qualifié de brillant. n'opère que par les *manthras* et Aryaman. Ils construisent un palais à Mithra sous les ordres d'Ahura; Rashnu, lui, en élève un à lui seul[1]. Pris comme troupe divine, les Âdityas figurent avec leur roi *Varuna* à leur tête, comme les *Rudras* avec *Rudra*, les *Maruts* avec *Indra*. Mais c'est là un fait exceptionnel, une création tardive dont l'*Avesta* ne sait rien. *Varunasya râjnas, Âdityânâm çardhas ugram,* terrible est la troupe des Âdityas du roi (x, 103, 9[2]).

[1] Voy. yesht iii. — Yesht x, 50 et 79.
[2] Comp. vii, 35, 6.

Ordinairement c'est Aditi qui préside au groupe qui porte son nom (*Adityebhis Aditis*, VII, 10, 4).

Notons encore ces derniers faits : le mot *aditi* désigne parfois Agni (I, 94, 15; VII, 9, 3, etc.); il est alors qualificatif[1]; et *Âdityas*, tous les dieux en général; *Agni* semble être compté comme *Âditya* au R. VII, 85, 4. D'autre part, les *amesha-çpentas* parvenus à leur développement complet obtiennent pour domaine *vohumanô* « les troupeaux », *asha vahista* « le feu », *kshathra vairya* « les métaux », *armaiti* « la terre », *haurvatât* et *ameretât* « les plantes et les eaux ». Déjà dans les gâthâs, *Armaiti* est la terre et *Vohumano* protège les troupeaux. « Tu as donné à la vache Armaiti[2] pour pâturage, ô Mazda, après qu'elle s'était concertée avec Vohumano, » dit le gâthâ-Çpenta-mainyus (yaçna XLII, 3).

Nous le demandons maintenant à nos lecteurs : est-il dans ce long parallèle qui embrasse les origines et les développements, est-il un seul trait de similitude et de ressemblance? En est-il un qui permette de supposer une commune origine? Non, sans aucun doute. Tout est différent, opposé même; tout, jusqu'au moindre détail, démontre des créations mythiques indépendantes. Comment donc ces

[1] Le soleil semble être identifié à Aditi au R. VII, 82, 10, mais cela n'est rien moins que sûr. La lumière du soleil peut être celle d'Aditi en tant que celle-ci est mère ou réceptacle.

[2] La tradition fait d'*Armaitim* un accusatif de manière « avec sagesse ». Armaiti serait donc ici même un terme abstrait. On traduit aussi le second nombre : « après que tu t'es concerté, » mais le texte ne s'y prête pas bien; *consulté* devrait être au vocatif.

deux systèmes contradictoires ont-ils pu se produire? La chose est des plus simples; la cause en est dans la différence de méthode.

Les uns, persuadés d'avance que *Védas* et *Avesta* sont mêmes choses, voient partout des analogies, et, malgré une science parfois éminente, sont exposés à des erreurs d'appréciation dangereuses. Leur science même les porte à donner trop d'importance au sanscrit, comme le disait si justement M. Renan dans son dernier rapport.

Les autres, au contraire, et ce sont les éranisants, n'ayant aucune solution préconçue, étudient la matière à fond, scrutent les textes et les monuments de la tradition, sondent le terrain à chaque pas, distinguent les temps et les hommes, l'accidentel et l'essentiel, ne se contentent pas d'apparences trompeuses, mais réclament partout des arguments sérieux et évitent ainsi de regrettables méprises.

3. DE L'ASHA.

Nous avons établi précédemment que la sainteté mazdéenne n'est point simplement une vertu liturgique; que les paroles et les actions dont elle est la règle ne sont point uniquement les prières et les cérémonies du culte. Nous croyons cependant devoir revenir sur cette matière pour renforcer encore nos preuves et examiner un côté de la question que nous n'avons point envisagé jusqu'ici : nous voulons parler de l'*Asha*, considéré comme ordre physique du monde. Il importe de le faire, car on ne peut trans-

former l'*Asha* en ordre pur et simple, sans dénaturer complètement les doctrines mazdéennes. Avant donc d'entrer dans cette nouvelle discussion, montrons par quelques exemples nouveaux que l'*Asha* est vraiment une vertu morale :

1° Partout l'*Asha* et son expression, développés dans la triple formule *humata, hûkhta, huvarsta* (bonnes pensées, bonnes paroles, bonnes actions), sont pris dans une acception générale et embrassent tous les actes de l'homme, sans exception. Les cas sont trop nombreux pour être cités, signalons-en seulement quelques-uns.

a. La célèbre prière *viçpa-humata* est ainsi conçue : « Toutes les bonnes pensées, toutes les bonnes paroles, toutes les bonnes actions sont œuvres d'intelligence; toutes les mauvaises sont œuvres d'inintelligence. Toutes les bonnes pensées, toutes les bonnes paroles, toutes les bonnes actions obtiennent le paradis, etc. »

b. Le § 150 du fargard III porte : « La loi mazdéenne efface tout ce qu'un *ashavan* a pu commettre de mal en pensées, en paroles, en action. C'est un grand bien que l'accomplissement des bonnes œuvres. »

c. « La loi mazdéenne efface le vol, la tromperie (les impuretés) inexpiables, etc. » Cette loi défend, en effet, tous ces actes contraires à la morale humaine, et le yaç. VIII, 16, exhorte les fidèles à conformer leurs pensées, leurs paroles, leurs actions à cette loi. Choses semblables se rencontrent à chaque pas.

d. Le yaçna XIII signale comme source de péchés le trop grand amour du corps et de la vie (V. § 13).

e. Il serait superflu de rappeler qu'il y a d'autres actes punis des supplices infernaux que les manquements à la liturgie et aux rites sacrés; notons, toutefois, encore les paragraphes 20 du hâ XXXI et 11 du hâ XLV qui y condamnent les auteurs d'actes trompeurs ou oppressifs; le paragraphe 2 du yesht X, qui dit que la violation de la foi jurée arrête la fertilité, la prospérité des biens terrestres, et la fin du yesht XXII, que l'on verra plus loin, et qui nous fournit un nouvel exemple.

2° Le Vendidâd V, 14, nous dit que le *pêshôtanus* a perdu l'*Asha* ou la disposition à l'*Asha* (*Ashemjit aêshem*, *pêshôtanus*). Or, le fargard XV, 1-15, nous apprend quels actes rendent le mazdéen *pêshôtanus;* les premiers et les principaux sont : entraîner un fidèle dans l'apostasie ou le schisme, nuire à un chien, maltraiter une chienne, connaître une femme à ses époques mensuelles ou pendant la grossesse. Que l'on nous indique donc quel rapport il y a entre ces actes et l'ordre physique ou le culte? Tout y revêt, au contraire, un caractère, bizarre parfois, mais toujours moral.

3° Au yesht X, 6, Mithra, le génie de la vérité et de la fidélité aux engagements, est appelé *ars vacanh*, *vyâkhna* « sage », *hazanrô gaosha* « aux mille oreilles ». Évidemment *ars vacanh* ne peut signifier ici « qui récite exactement les prières du culte »; le sens est,

sans contredit, « aux paroles vraies ». *Ars*, *eresh* n'ont donc pas le sens de « bien arrangé », mais de « vrai, juste », comme *ereshva* au yaçna XXVIII, 6.

Au yesht III, 2, Zarathustra, interrogeant Ahura-Mazda, lui dit : « Dis-moi une parole, » *arsvacô*, tout comme l'auteur du gâtha XIII lui répète à chaque interrogation : *eres môi vaoca*. Ce que l'on demande d'Ahura n'est point certainement une parole bien dite ou bien faite, mais la vérité : *ars* égale donc *eres* « droit, vrai ». D'autre part, ce qui est opposé à *hûkhta*, c'est *duzhukhta*, ce qui signifie « parole mauvaise », et non « parole, prière mal dite ». Le sens de *hûkhta* doit être corrélatif, et exclut donc non-seulement la prière mal dite, mais le mensonge, la parole maligne et calomniatrice ou cause de dommages.

4° Le yaçna LXIV, 24-32, demande que les eaux ne servent point à l'homme aux mauvaises pensées, aux mauvaises paroles, aux mauvaises actions, à la loi mauvaise; puis il fait connaître ce que sont ces actes, cette loi dignes de réprobation, et s'exprime en ces termes : « Que nos eaux saintes ne servent point à celui qui nuit à un ami, à un prêtre (à un grand), à quelqu'un de la maison, à un parent; à celui qui nuit à nos biens, à nos corps; au voleur, à l'homme de violence, à celui qui frappe ou tue un fidèle, ou qui pratique la magie; à celui qui enterre les morts, qui se livre à sa passion, qui ne fait point d'offrande; au sectaire impur; s'il est quelque homme méchant et tyrannique, que les maux l'accablent. » On le voit, ce morceau, d'une antiquité incontestable dans ses

quarante-six premiers versets, considère comme spécialement mauvais, contraires à l'*Asha* et à la bonne loi, les actes qui nuisent aux hommes, les actes défendus par la morale humaine; les délits liturgiques sont à peine mentionnés et ne viennent qu'en second ordre.

5° Au yaçna LXVII, 37-40, le prêtre demande pour lui et pour tous les Mazdéens la connaissance et le désir du droit chemin, de ce droit chemin qui est déterminé par l'*Asha* ou y tend (*pathó razistahê aêshemca, vaêdhemca, â ashât*), ainsi que la possession du paradis, et le titre qu'il invoque pour obtenir cette faveur, c'est que ces Mazdéens « persévèrent dans le bien, s'éloignent du péché et de tout acte de nuisance. »

De même, au yesht XXII, les actes qui sont dits mériter le ciel ou l'enfer sont principalement la bienveillance, la bienfaisance pour les fidèles, d'une part, et, de l'autre, le manque de soumission à son chef chez la femme et la mauvaise conduite. (Yesht XXII, 13 et 36.)

Nous n'insisterons pas davantage. Il serait impossible de soutenir que l'*Asha*, en tant que vertu, n'est qu'un engin de sacrifice et n'a trait qu'aux observances liturgiques. Mais on pourrait peut-être prétendre qu'il doit être considéré sous un autre point de vue, et que, sous ce dernier rapport, il est l'équivalent du *Rta* védique, l'expression de l'ordre physique du monde, et qu'il faut interpréter ce mot de la sorte quand il est isolé. Cela n'est pas plus exact.

Nulle part l'*Asha* ne joue un rôle aussi important que dans les gàthâs, et c'est dans ces morceaux les plus anciens de l'*Avesta* qu'il faut en chercher la vraie nature. Or, plusieurs passages de ces chants sacrés ne laissent aucun doute sur la vraie valeur de l'*Asha*.

On y trouve d'abord une profession de foi explicite et claire, qui suffirait à elle seule pour éclaircir la question et trancher les doutes.

« Il y avait, à l'origine, deux esprits jumeaux appelés, en raison de leur nature et sous le rapport de la pensée, de la parole et de l'action, le bon et le mauvais. Ces deux esprits produisirent, à l'origine, leurs créations, la mort et la vie, et ce qui est le but final de l'être, le mal pour le méchant, le bon esprit pour l'*ashavan*. De ces deux esprits, le méchant s'attacha au mal; le saint, à l'*Asha*, et comme lui firent ceux qui cherchent à satisfaire Mazda par des actions justes. » (Voy. Yaçna xxx, 3-5.)

La conclusion de ceci saute aux yeux. L'*Asha* est le caractère propre de l'esprit bon et saint, ainsi que de tous ceux qui obéissent à la loi mazdéenne. C'est la vertu qui distingue leurs pensées, leurs paroles et leurs actes, et qui fera mériter au juste le monde parfait, le paradis.

L'*Asha* est l'équivalent de l'esprit bon, du *Vohûmanô*. Cette équivalence se manifeste partout dans les gâthâs. L'*Asha* et le *Vohûmanô*, comme qualités abstraites ou comme personnifications, y sont constamment unis.

« Que personne d'entre vous n'écoute les maximes

et les enseignements du méchant, dit le yaçna xxxi; écoutez le sage qui enseigne l'*Asha*, qui est en état d'enseigner avec vérité (littéralement : de dire les paroles avec vérité). » (Yaç. xxxi, 18, 19.)

L'*Asha* est ici, comme on le voit, synonyme de vraie doctrine ou de sainteté. (Comp. yaç. xxxiii, 3 et 7; xxxiv, 1, 6, 8, 15; xliii, 9, etc.)

« Donne-moi l'*Asha*, que j'implore pour moi en plénitude, dit le poëte du yaç. xlii, que j'implore m'attachant à la sagesse. »

Or, que peut-on demander ainsi pour soi, en raison de la sagesse dont on suit les préceptes, si ce n'est une vertu, une perfection morale? Pourrait-on raisonnablement supposer que le poëte demande à Ahura de lui donner l'ordre physique général? Évidemment, non.

Le Yaçna xxxiii est encore plus explicite.

La strophe première annonce que le méchant et l'*ashavan* recevront leur rétribution telle qu'elle a été réglée à l'origine des choses et d'après leurs actes, selon qu'ils se seront adonnés au mensonge, à la vanité (*mitha*) ou à la vérité, la justice (*erezvâ*). L'*ashavan* est donc celui qui pratique ces vertus.

Le gâthâ continue en indiquant les principaux mérites de l'*ashavan*, les actes qui lui valent ce titre et la récompense finale. « Celui qui sera pour l'*ashavan* un parent, un client, un ami parfait et qui pourvoira aux besoins des troupeaux avec un soin empressé, celui-là habitera les champs de l'*Asha* et du bon esprit. Si l'on éloigne de toi, Mazda, la désobéis-

sance et les dispositions impies; de ses proches, l'orgueil (qui les méprise); des clients, la tromperie; de l'ami, ceux qui l'offensent; du pâturage du bœuf, les mauvais soins, donne-nous, pour une longue durée, ô Mazda, la possession du bon esprit; fais-nous parvenir à ces voies de rectitude qui partent de l'*Asha* et dans lesquelles Mazda fait son séjour.»

Donc, pour être *ashavan*, pour posséder le bon esprit et marcher dans ces voies de l'*Asha* qui conduisent à la demeure d'Ahura par la justice, il faut, avant tout, être bienfaisant envers les hommes, fidèle de Mazda, éviter l'orgueil, la tromperie, etc. Ajoutons un dernier trait. Le même gâthâ, à la strophe 6, porte : *Ye zaotâ ashâ erezus hvô mainyéus â vahistat kayâ.* «Moi, zaotar, *juste par l'Asha*, je tends par mes désirs vers le bon esprit.» Qu'on ne prétende point qu'*Asha* est un vocatif, rien dans tout ceci n'est adressé au génie *Asha;* il n'y a pas de trace de cette invocation, ni dans ce qui précède, ni dans ce qui suit; le vers 3, au contraire, prouve que tout s'adresse à Mazda (*tâ tôi izyâ Ahurâ Mazdâ*, etc.). Par l'*Asha* on est donc *erezus* «juste, droit», et non pas seulement observateur des rites.

Est-il besoin d'insister encore, en présence de textes formels de telle nature? Un examen sommaire suffit pour former conviction et prouver que les parties les plus anciennes de l'*Avesta* concordent avec les plus récentes pour donner raison à la tradition.

S'il en est ainsi, sur quoi donc s'appuie l'interprétation nouvelle? Comme pour la première partie,

pour le *rtâ* moral, nous ne trouvons ici que des analogies plus que hasardées, et même, nous regrettons de le dire, des erreurs d'interprétation qui étonnent grandement. Tout est fondé sur un mirage, sur des termes isolés du texte, et, par conséquent, mal rendus. L'*Avesta* ne fournit aucune preuve, aucun indice, il fait même tout le contraire; on va le voir à l'instant.

On croit, il est vrai, trouver un indice en ceci que les Éraniens avaient, eux aussi, remarqué la régularité de la succession des jours, des lunaisons et des années. Certes, nous ne contesterons pas ce point, nous remarquerons seulement que, parmi les nations les plus sauvages, il en est peu qui n'aient fait semblable observation, et qu'ici ou nulle part se vérifie le dicton : qui prouve trop ne prouve rien. Il y a, d'ailleurs, encore ici confusion complète. L'Éranien remarque l'ordre de l'univers, mais ne s'en préoccupe pas; il n'est pas anxieux à son endroit et ne craint pas qu'il faillisse, il ne se croit pas en état de le rétablir ou d'empêcher sa destruction. S'il demande qui maintient le ciel et la terre, l'ordre des saisons et le reste, c'est chez lui simple question de curiosité philosophique. Il sait que les astres, la terre sont assurés contre toute chute (*deretâ avapaçtoîs*), il veut savoir seulement qui les en préserve. (Y. XLIII, 3-6.)

M. Darmesteter est forcé de reconnaître que, pour désigner le *rta* matériel, l'*Avesta* n'a point de terme technique, « mais, ajoute-t-il, c'est qu'en réalité le

mot *Asha* marque cet ordre-là comme l'autre, et la preuve nous en est fournie par le grand nombre d'expressions techniques dans lesquelles *Asha* joue le même rôle que *rta* dans les expressions védiques correspondantes, et qui s'appliquent aussi bien au monde matériel qu'au monde moral. » Suivent les expressions techniques en question; nous les examinerons plus loin. Notons avant cela que les derniers mots du raisonnement en détruisent tout l'ensemble et lui enlèvent toute base sûre. Si le *rta* védique, si les termes dans lesquels il entre se rapportent aussi bien au monde moral qu'au monde matériel, il suffit que les expressions avestiques correspondantes se rapportent au monde moral pour qu'elles forment les pendants exacts des termes védiques. Rien ne justifie le choix donné au sens matériel et, par conséquent, rien ne permet de tenir même pour probable que l'*Asha* désigne l'ordre physique. L'*Avesta* ne connaît qu'un seul *Asha* et point deux; nulle part il n'existe le moindre indice qui permette de le scinder; aussi voyons-nous qu'on est obligé d'en chercher dans les *Védas*. Dans les gâthâs, comme ailleurs, l'*Asha* est un; c'est une idée abstraite ou un génie; mais tous deux ont toujours le même aspect. Ce qui caractérise le mieux une notion qui n'est point définie expressément en soi, c'est la notion contraire qu'on lui oppose. Or, à *Asha* est opposé *Druje* « le mensonge, la nuisance ». C'est *Asha* qui remporte sur la *Druje* le triomphe final (yaç. XLIII, 1), c'est à lui ou par lui qu'elle est enchaînée (yaç. XXX, 8). Ceux qui ne sui-

vent pas l'*Asha* sont livrés à la *Druje* (yaç. XLIII, 13, etc.). D'autre part, celui qui commet des actes coupables perd à la fois l'esprit de Mazda et l'*Asha*. « *Ahurahya khratéus naçyantô ashâatca.* » C'est par l'*Asha* et le bon esprit que l'on protège le pauvre (yaç. XXXIV, 5), que la loi fait opérer les bonnes actions (*id.*, 13), que l'on obtient la vie dans les deux mondes (yaç. XXXI, 2). Ceux que le bon esprit a abandonnés ne pensent plus à l'*Asha*, n'y conforment plus leurs pensées, etc. C'est en vertu des bonnes actions, des sacrifices, que Mazda donne l'*Asha* et l'immortalité (yaç. XXXIV, 1).

Nous pourrions ainsi parcourir tout l'*Avesta*, recueillant des preuves à chaque pas. Nulle part nous ne trouverions de traces d'un *Asha* matériel. Disons-le, toutefois, l'*Asha* a un certain caractère physique, conforme aux conceptions dualistiques de l'*Avesta*, et c'est ce qui peut avoir trompé un interprète qui n'en a pas saisi la nature et n'a point distingué le caractère particulier de ces conceptions étrangères aux *Védas*. Tel qu'on nous le présente, l'*Asha* est entièrement dénaturé; nous reviendrons là-dessus.

Examinons maintenant les analogies qu'on nous signale; nous pourrions certes nous en dispenser, après ce qui vient d'être dit; mais la chose est trop intéressante pour que nous ne nous y arrêtions point.

Nous trouvons d'abord des translations du zend en védique, dont on recherche en vain l'utilité. Elles ne peuvent, en effet, qu'égarer le lecteur et lui faire prendre pour expressions védiques des formules qui

ne se rencontrent nulle part et ne sont que de pures créations de l'auteur, créations sans portée.

Les expressions érano-védiques que l'on signale sont au nombre de six. Les voici avec les remarques qu'elles comportent :

1° *Ashemhap* égale *rtasâp*. L'équation est doublement fausse. D'abord *ashemhap* signifie s'attacher, suivre l'*Asha* par ses paroles et ses actes, et non favoriser l'ordre matériel. Car de quoi s'agit-il? « Celui qui trompe le fidèle, l'*ashavan*, sera puni des ténèbres éternelles; mais Mazda donnera la plénitude de l'incolumité, de l'immortalité, de la jouissance, de l'*Asha* et du bon esprit à celui qui le satisfait par son intelligence et par ses actes; il en sera ainsi pour le sage, pour le bon, car il suit l'*Asha* par ses paroles et ses actions. » (Yaç. XXXI, 20-22.) Où est, en ce passage, la place du *rta* matériel? Mais l'équation fût-elle vraie, encore ne prouverait-elle rien, car *rta sâp* lui-même désigne celui qui favorise la justice. (Voyez R. V., X, 154, 4, *a*.)

2° *Dâma ashava dâta* = *rtasya dhâman*, c'est-à-dire les créatures (matérielles) de l'*Asha*. Les termes zends se rencontrent au yaç. LXX, 24, où nous lisons : « Nous honorons les créatures créées par Mazda, créées avec la qualité d'*Asha*, formées avec la qualité d'*Asha*, dont la foi est *ashava*, dont le culte est *ashava*. » Nous les trouvons encore au yaç. XXXI, 1, qui porte : « Rappelant vos enseignements (prescriptions), nous publions ces paroles, que ne peuvent écouter ceux qui, par les enseignements du mensonge,

détruisent les mondes de l'*Asha*, mais paroles excellentes pour ceux qui sont attachés de cœur à Mazda. »

Dans ces deux passages, on le constate aisément, il est uniquement question de choses, de faits de l'ordre moral. Ces créatures dont la foi, dont le culte est droit, saint, n'auraient-elles pour qualités que l'ordre matériel? Ces mondes, attachés de cœur à Mazda, que détruisent les enseignements du mensonge, ne seraient-ils que l'ensemble régulier des mouvements phénoménaux? Mais, chose plus curieuse, M. Darmesteter nous renvoie à Grassmann pour le sens et l'emploi de *rtasya dhâman*. Or, le savant lexicographe et interprète des *Védas* traduit partout « siège de la justice », une seule fois « siège du sacrifice ». Où sont donc, dans les *Védas*, les créatures du *rta* et les analogies avestiques? Comment expliquer cette erreur et cette argumentation?

3° La suivante n'est pas moins spécieuse. Les *Védas* appellent le ciel la *rtasya yôni*, c'est-à-dire la matrice du *rta*, et le fidèle védique va, après la mort, rejoindre les dieux dans la *rtasya yônim;* de même, nous dit-on, le fidèle mazdéen va rejoindre Ormazd dans le *garônmân*, l'*ashâyaonem*, ou matrice de l'*Asha*. Tout cela est très-habile, mais malheureusement manque de fondement. Les commentateurs ne donnent point à *rtasya yôni* le sens de matrice ou sein de l'ordre matériel; sur vingt-sept fois que ces expressions sont employées, dix-neuf fois elles sont rendues par *sein du sacrifice*, *de l'offrande*, et huit fois par *sein de la justice*. (Voyez Grassmann, 235, 11;

288, 6; 297, 12; 725, 9; 834, 3; 891, 7, 8; 720, 3, et 911, 24, qui est précisément l'endroit cité en preuve!)

En outre, rien n'est moins certain que l'existence du mot *ashâyaonem* en avestique. Si deux manuscrits le portent, *en un seul endroit*, les autres ont un mot tout différent, qui laisse supposer dans le texte primitif *ravôhva shayanem*[1], leçon qui a l'avantage de ne pas supposer un mot nouveau, inconnu, et de donner un meilleur sens. *Ashâyaonem* existât-il, rien ne permet de le rendre par *matrice* ou *sein* de l'ordre matériel, ni même de décider qu'il qualifie le *garônmâna;* car, dans le seul verset où il se rencontre, il peut également être appliqué à Ahura-Mazda, il doit même l'être, car tous les mots composés de *yaona* se rapportent à des êtres animés et agissants, à *Asha Vahista*, aux *fravashis*, à un bœuf; ici il doit en être de même, car un substantif ne peut être déterminé par un locatif *ravôhu. Yaona*, d'ailleurs, ne signifie nulle part matrice, à moins qu'on ne prétende, par exemple, qu'*Asha Vahista*, génie mâle, a une matrice (yesht 4, 3), ou que le taureau a sa matrice pour fardeau, *barema yaonem.* Tout rend, d'ailleurs, l'existence du mot *ashayaonem* improbable. En cent endroits, il est parlé de *garônmâno*, du paradis des justes, et jamais la qualification de « sein d'un ordre quelconque » ne lui est appliquée. Peut-on s'appuyer sur un texte altéré, sur un mot douteux, sur une inter-

[1] Au lieu de *ravôhu ashâyaonem.*

prétation plus que contestable, pour étayer un système? Nous ne le pensons pas. Mais concédons tout; nous nous retrouverons encore en face du védique, *sein de la justice*, et la thèse nouvelle n'aura pas fait un pas; le fidèle mazdéen ira également dans le sein de la justice.

4° Les dieux maintiennent le *rta* (*rtam dhârayanta*), et le Mazdéen demande le maintien de l'*Asha*. Comment admettre semblable raisonnement! Tout ce que l'on maintient est-il donc identique? Mais faisons abstraction de cette considération. Tout dans cette analogie est erroné. Le texte des *Védas*, unique de son espèce, ne porte point *rtam dharayanta*, mais *rtam dharunam dhârayanta*. *Rtam* est adjectif et non substantif, et ne peut, par conséquent, désigner l'ordre; il qualifie *Agni* dans ce passage que voici en son entier : « J'apporte un hommage de chant au sage ordonnateur (des choses)... *Agni* est le soutien du bien, (les dieux) maintiennent, par l'ordre sacré, le soutien sacré au haut du firmament dans l'accomplissement du sacrifice. »

C'est donc *Agni* et non l'ordre matériel que les dieux maintiennent, et s'il est ici question d'un ordre, c'est de celui qui règle le culte et la morale, et non de celui qui régit l'univers matériel. L'analogie est donc fausse ou se retourne contre le système qu'elle devait soutenir, car elle exclurait de l'*Asha* le sens d'ordre physique. Du reste, le texte de l'*Avesta* ne laisse place à aucun doute, il est ainsi conçu : « Donne-moi, ô Armaiti (sagesse), les biens, les bénédictions, la

vie du bon esprit pour maintenir l'*Asha.* » (Y. XLII, 1.) Certes, le Mazdéen n'a pas la prétention de contribuer à assurer la succession régulière des jours, des temps, la marche régulière des astres et le reste; de plus, s'il demande la vie du bon esprit, ce n'est pas pour produire cet effet physique, mais pour assurer le règne de ce bon esprit et faire triompher la loi mazdéenne.

5° « Le monde védique croît par le *rta* (*rta vrdh*); le monde mazdéen croît par l'*Asha* (*ashâ frâdh*). » Ici on reste stupéfait. On nous dit que le monde védique croît par le *rta*, et l'on cite Grassmann, article *rta vrdh*. Or, si l'on ouvre Grassmann, on trouve : 1° que *rta vrdh* signifie, non « qui croît par le *rta* », mais « qui se plaît à la justice, à la piété ». En outre, et ceci n'est pas matière à contestation, *rta vrdh* ne s'applique pas au monde, il ne qualifie que les dieux, Agni, Mithra, Varuna, les génies des portes célestes, les *pitris*, etc. Comment donc et dans quel but *rta vrdh* figure-t-il ici? Passant ensuite à l'*Avesta*, on n'éprouve pas une moindre surprise. Dans les passages invoqués en preuve, il ne s'agit nullement d'*Asha* (ordre d'une nature quelconque) faisant prospérer le monde. Les uns nous disent, au contraire, que les bonnes actions font prospérer l'*Asha* dans le monde, ce qui est l'inverse (*ashâ frâdhô verezênâ*); *yênhê skiyaothnâis gaêthâo asha frâdhentê*, « par les actes de qui la terre grandit en *Asha.* » (Yaçna XXXIV, 14; XIX, 49, etc.) Les autres, deux peut-être, parlent bien d'un *Asha* qui développe les *gaêthâs*, mais cet *Asha* est le génie de

ce nom et nullement l'ordre matériel ou moral. De plus, cette faculté de faire prospérer les *guêthâs* est attribuée successivement à presque tous les génies avestiques, à la loi, à *Haoma*, à *Verethraghna*, à *Arstât* (la justice), à *Ardwîçûra*. (Yaçna II, 30; XXXIII, 11; LVI, 1; LIV, 16; LXVII, 5. — Visp. VIII, 11. — Yesht VIII, 33; XIII, 18, etc.) C'est la qualité générale de tous les habitants du Garônmana.

Il n'y a donc rien là de spécial au génie *Asha*, rien qui le distingue et le rapproche du *Arta*. Mais puisqu'il en est ainsi, puisque le *rta vrdh* n'a aucun rapport ni avec l'ordre physique du monde, ni avec le monde lui-même, et que l'*ashâ frâdh* est dans le même cas, comment ne pas regretter les vices d'argumentation et d'interprétation qui échappent aux esprits les plus distingués?

6° « Le *rta* est ce qui préoccupe le plus le fidèle védique; l'*Asha* est le but des efforts du fidèle mazdéen, donc *rta* et *Asha* sont identiques et désignent tous deux l'ordre physique des mondes. » Nous ne nous arrêterons pas à réfuter ce dernier argument, qui aboutirait à identifier tous les objets de tendance de tous les peuples, et le *Nirvâna* lui-même, à l'*Asha*.

Concluons. Tous les arguments que nous avons examinés portent à faux ou reposent sur des erreurs d'interprétation. L'*Asha* n'est ni une vertu purement liturgique, ni l'ordre physique des créations visibles, et, pour pouvoir soutenir le contraire, il faut méconnaître les véritables caractères des doctrines aves-

tiques. Cependant rien de si simple que de les constater; les passages cités plus haut suffisent déjà à cet effet. Rappelons-en les points principaux.

A l'origine, existaient deux esprits jumeaux, mais de nature opposée, l'un bon, l'autre mauvais. Tous deux produisirent des créations. Celles du premier tendaient à la vie, au bonheur, au bien; celles du second au mal, à la mort, au malheur. L'esprit bon prit pour sa part, dans toutes les choses existantes, ce qui est bon, ce qui est beau; l'esprit méchant choisit tout ce qui est mauvais. Les créatures inanimées et inintelligentes se trouvaient distribuées entre les deux dernières, d'après leur provenance; les créatures intelligentes le furent par leur propre volonté, par leur choix. Ceux qui se rangèrent du côté de l'esprit du mal furent les méchants, *dregvanto;* ceux qui adhérèrent à l'esprit du bien et *à ses lois* furent les bons, *ashavanô*. Ces données sont pleinement confirmées par la prière du yaçna VIII, 12, qui bénit la création de l'*ashavan*, et maudit, voue à la destruction celle de l'*anashavan*, et par tous les passages où il est fait mention des créations des deux esprits, des animaux créés par les deux esprits, etc.

Pour les compléter, nous devons rappeler que, selon l'*Avesta*, certaines fautes transforment le fidèle en *Déva* ou en fils des *Dévas*, et que les deux catégories d'hommes spécialement déclarées déchues de la qualité d'*ashavan* (*anashavan*) sont les *tanuperethas* ou *peshôtanus*, et les *ashemaoghas*. Les premiers sont ceux qui ont gravement péché contre les vertus religieuses

et morales, l'obéissance liturgique, la bienfaisance et la pureté imposées aux croyants par la loi mazdéenne (Vend. XVI et XVII fin., XIV in.); les seconds sont les infidèles, les dissidents et les schismatiques qui détruisent le règne de la loi (*ahûm merencô ayâo daènayâo*, yesht IX, 99; Vend. XII, 63), ou qui usurpent les pouvoirs des *ashavans* mazdéens, etc. (Vend. IX, 188-190).

La conclusion de tout ceci est claire et simple. L'*Asha* est la qualité qui distingue le bon esprit, sa création visible, et les êtres intelligents qui, provenant de lui, suivent fidèlement la loi mazdéenne, la loi de cet esprit, dans ses préceptes moraux aussi bien que dans ses prescriptions religieuses et liturgiques. Le monde de l'*Asha* est ce monde, cet ensemble qui comprend et l'esprit incréé et les créatures qu'une infidélité, des crimes ou des souillures ne transportent pas dans le monde du mal. Et l'*ashavan*, enfin, est tout être qui, produit originairement dans ce monde, n'en est point sorti par une des trois causes indiquées.

Ce sont ces idées que la tradition a rendues assez exactement par les termes *pur* et *pureté*, généralement adoptés aujourd'hui. Certes, si l'on entend par là « la pureté virginale », on se trompe, comme on se trompe aussi quand on veut scinder en deux l'*Asha* de l'*Avesta*, et constituer un *Asha* liturgique et un *Asha* cosmique. L'*Asha* est un, c'est l'appartenance à la création du bien, à la création lumineuse, par l'origine, pour les êtres matériels, par l'origine et la volonté, pour les intelligences, et cela c'est la sainteté mazdéenne.

Le monde créé par Mazda est *pur* (*ashavan*); l'homme l'est aussi tant qu'il garde la loi.

Le *rta* cosmique n'existe pas dans l'*Avesta*, on en convient, et nous avons vu que toutes les inductions que l'on a voulu tirer des *Védas* sont basées sur de fausses interprétations des textes.

Si jamais l'*Asha-ordre* exista, ce fut avant la période mazdéenne, et ce serait un anachronisme que de l'introduire dans l'*Avesta*. Mais cela même ne fut jamais, du moins rien n'autorise à l'affirmer.

L'*Asha* reste donc la pureté, la sainteté mazdéenne, naturelle ou acquise, et non l'*ordre;* car le *bon*, pour le mazdéisme, n'est pas dans l'*ordre*, mais dans l'appartenance à la création du bon esprit, et dans la fidélité à la loi sainte.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 12 JUILLET 1878.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Defrémery, remplissant les fonctions de président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. Parrot Laboissière (Edouard), demeurant à Cerilly (Allier), présenté par MM. Renan et Barbier de Meynard.

On procède à la nomination de la Commission du Journal. Sont réélus pour l'année 1878-1879 :

MM. Adolphe Regnier.
Defrémery.
Dulaurier.
Barbier de Meynard.
E. Senart.

Le secrétaire adjoint informe le Conseil que le tome VII et dernier du Livre des Rois que la mort de M. Mohl a laissé inachevé est entièrement terminé; il renferme la fin du texte et de la traduction et un index fort détaillé. La bibliothèque de la Société ne tardera pas à recevoir l'exemplaire qui lui est destiné. La petite édition, dont la publication est due aux soins de Mme veuve Mohl, a été achevée presque en même temps que l'édition in-folio publiée par l'Imprimerie nationale. Elle ne donne, comme on le sait, que la traduction française et la table des chapitres sans index; mais réunie au texte que M. Vullers publie actuellement à Leyde, elle est destinée à rendre de grands services aux études orientales.

Sur la proposition de M. Barbier de Meynard, le Conseil charge M. Garrez, membre de la Commission des fonds, de signer désormais les quittances de cotisation, les chèques et toutes les autres pièces relatives aux finances de la Société. Avis de cette décision sera communiqué à la Société générale.

La séance est levée à 9 heures.

History of Nepâl, translated from the Parbatiyâ by Munshî Shew Shunker Singh and Pandit Shri Gunânand, with an introductory sketch of the country and people of Nepâl, by the editor Daniel Wright. Cambridge, 1877, in-4°, xv-324 pages, 16 planches.

Le Népâl possède une chronique indigène intitulée *Vamçâvalî* (série des dynasties); elle est écrite en parbatiyâ, quoiqu'elle représente la tradition bouddhique et que le parbatiyâ ne soit pas la langue de la portion bouddhiste des habitants du Népâl; un manuscrit de cet ouvrage est entre les mains de M. le professeur Cowell, à Cambridge. Il existe un autre texte qui est la version gorkha ou hindoue, et dont le British Museum et la Bibliothèque de l'Université de Cambridge possèdent des exemplaires. Nous ne savons pas (et je crois pouvoir dire : on ne sait pas encore) quelle différence il y a entre les deux relations, si ce sont des chroniques absolument distinctes, ou une seule et même chronique dont chaque race ou chaque parti religieux aurait voulu avoir une rédaction qui lui appartienne en propre. Il serait désirable que la comparaison pût être faite; car il est évident que, pour bien connaître l'histoire du Népâl, il faut entendre les deux partis. Mais peut-être va-t-on nous trouver bien insatiable, quand nous devrions nous estimer trop heureux d'avoir à notre disposition l'une au moins des deux versions, celle des bouddhistes, qui est, selon toutes les apparences, la principale et la plus ancienne.

C'est M. Daniel Wright que nous devons remercier pour cette belle, intéressante et utile publication; il en a pris l'initiative et dirigé l'exécution; mais il a eu des collaborateurs. La traduction anglaise du *Vamçâvalî* est l'œuvre d'un Hindou attaché à la résidence britannique du Népâl, Shew Sunker Singh; il s'est fait assister du pandit nepâlais Shrî Gunânand, issu de la famille des rédacteurs de cette chronique.

M. Daniel Wright a revu le travail; il s'est procuré, pour orner sa publication, des dessins faits par un Népâlais, des photographies tirées par un de ses amis.

L'Université de Cambridge a fait imprimer l'ouvrage à ses frais en un volume soigné contenant seize planches de gravures généralement coloriées, remarquables par la netteté et l'exactitude, et qui nous font connaître l'aspect des principaux monuments du Népâl et les traits de quelques personnages éminents, entre autres ceux du roi actuel et de son premier ministre, feu sir Jung Bahâdur. L'ouvrage se compose d'une *Préface* (xv p.), d'une *Introduction* (p. 1-75), de la traduction du *Vamçâvalî* (p. 76-291) et d'un *Appendice* (p. 293-324) fournissant divers renseignements classés sous neuf rubriques différentes. Les principales sections sont : une liste de manuscrits en diverses langues, mais surtout en sanscrit, dont M. Wright a doté l'Université de Cambridge ; un petit glossaire anglais parbatîyâ-newari, un petit recueil de chants newarî avec traduction ; une liste des souverains du Népâl classés par dynasties, liste dressée d'après la chronique, et qui permet de mieux suivre l'ensemble du récit. Les autres sections de l'appendice, relatives à la mesure du temps, aux poids et mesures, aux monnaies, aux instruments d'agriculture et de musique, facilitent l'intelligence de certains points traités dans l'ouvrage, ou complètent les notions qu'il fournit sur le Népâl.

M. Daniel Wright a adopté l'orthographe nouvelle, celle qui cherche à reproduire par un calque aussi parfait que possible les noms orientaux, sans s'asservir aux bizarreries de l'orthographe anglaise. Cependant, pour un petit nombre de noms très-connus, il s'est conformé à l'usage ancien. Son système de transcription n'est pas rigoureux et n'a pas d'ailleurs la prétention de l'être : je le jugerais susceptible de perfectionnement ; mais, au total, il est très-satisfaisant. Certains noms ne sont pas toujours transcrits de la même manière ; mais M. Wright nous avertit que ces variations correspondent à celles du texte original lui-même. On remarque en particulier des différences quelquefois assez grandes entre les noms de rois donnés à l'appendice (p. 312-315) et ceux qui se trouvent dans le corps du récit : ceux de la liste

paraissent les plus corrects. En effet M. Wright nous avertit qu'elle a été faite avec un soin particulier.

Le Népâl est un pays petit, mais bien digne de fixer l'attention. Cette vallée où M. Hodgson a retrouvé les débris de la littérature sanscrite du bouddhisme ne peut nous être indifférente. Nous croyons donc utile de présenter ici au lecteur une description du Népâl d'après l'introduction de M. Wright, et un résumé de l'histoire du pays d'après le *Vaṁçâvalî*. Dans cette seconde partie de notre travail, nous supprimerons, ou du moins nous réduirons considérablement l'élément religieux qui pénètre tout le récit et se mêle pour ainsi dire à chaque événement, pour lui donner une physionomie particulière. Nous tâcherons de noter seulement les faits les plus saillants de l'histoire politique, civile et religieuse. Du reste, pour fournir au lecteur les moyens de compléter son instruction et de contrôler nos assertions, en même temps que pour ne pas dissimuler l'origine de nos connaissances, nous renverrons pour les principales mentions que nous aurons à faire aux pages du livre de M. Wright.

Nous empruntons d'abord à l'introduction quelques détails sur le pays; nous donnerons ensuite un résumé de son histoire.

I. GÉOGRAPHIE DU NÉPÂL; ETHNOGRAPHIE, MŒURS, RELIGIONS, ETC.

Géographie. Si claire que puisse être une description géographique ou topographique, l'existence d'une carte ou d'un plan qui aide à la suivre est quelquefois nécessaire, toujours utile. La description géographique que M. Wright nous donne ne manque pas de clarté, mais une carte manque à son livre, et nous regrettons cette lacune. Nous allons essayer d'indiquer la position des principaux points du pays dont il nous parle.

La vallée du Népâl, longue en moyenne de 20 milles anglais et large de 15 [1], est entourée de montagnes dont les princi-

[1] Il ne s'agit ici que du Népâl proprement dit, de la vallée où est la

paux sommets sont au nord le Munichûr, le Seopûri, le Kukani, le Kowhilia ; à l'est le Mahadeo Pokhri ; à l'ouest le Nâgârjun ; au sud le Chandragiri, le Champa Devi, le Phurphing et le Phûlchowk : ce dernier, le plus haut de tous, s'élève à 9,720 pieds anglais au-dessus du niveau de la mer. Le pays forme un réseau de vallées et de plateaux ; les vallées sont sillonnées par des cours d'eau presque toujours à sec une partie de l'année ; le plus considérable d'entre eux est celui qui est formé par la Vishnumatî qui arrive du N. E. et la Bagmatî plus occidentale, dont les eaux se rejoignent, se mêlent près de Kathmandu et continuent leur course dans la direction du S. E. Kathmandu, fondé en 723, actuellement capitale du Népâl, est situé à peu près au centre du pays. A un peu plus de 2 milles au S. E. est Pàtan, appelée aussi Lâlitapattan ou Lâlitpur, autre capitale du Népâl fondée en 299; enfin à 9 milles à l'est se trouve Bhatgaon, troisième capitale fondée en 865. De Kathmandu partent deux routes, l'une dans la direction de l'est vers Bhatgaon, l'autre vers le N. E. sur laquelle on rencontre, à environ 3 milles de Kathmandu, Paçupati, le plus ancien sanctuaire et l'un des plus vénérés du Népâl (p. 21). Il s'en trouve deux autres dans les mêmes parages, Gaukarna, à 2 milles au N. E. de Paçupati, et Bodhnath, entre ces deux localités à 3 milles $\frac{1}{2}$ de Kathmandu. Le temple bouddhique de Bodhnath attire un grand nombre de Boutaniens et de Tibétains (p. 22). Le lieu le plus remarquable à l'ouest de Kathmandu est Simbhunàth ou Svayambhunâth (à 1 mille $\frac{1}{2}$), remarquable par son temple et sa statue colossale de Çâkya-Sinha (Çàkyamuni). Si l'on part de Kathmandu dans la direction du S. O., la ville la plus considérable que l'on rencontre est Kîrtipûr, ville de 4,000 âmes, importante pour la religion, et célèbre par son héroïsme et par ses souffrances dans la guerre des Gorkhas. A 5 milles au S. E. de la capitale est

capitale; car le royaume de Népâl est beaucoup plus vaste et s'étend sur une longueur de 500 milles anglais et une largeur de 133. Seulement, tout ce territoire est fermé aux Européens; la vallée centrale est seule un peu accessible, et c'est seulement a elle que se rapporte le livre de M. Wright.

Bogmatî, célèbre par le culte de Macchindra, la divinité protectrice du Népâl.

Deux routes partent de Pâtan, l'une dans la direction du sud, l'autre dans celle du S. E.; celle-ci se termine à Godâvari, lieu vénéré, rendez-vous des pèlerins pendant le mois du *Méla* qui s'y tient tous les douze ans, et où se trouve une source qu'on prétend en communication avec la Godâvari du Dekkhan, qui l'alimenterait de ses eaux; elle est située au pied du mont Phûlchowk (p. 20).

Ethnographie. Les habitants du Népâl se partagent en plusieurs races diverses, parmi lesquelles il y en a deux principales, les Newars et les Gorkhas. Les Newars forment le fond de la population et descendent des anciens maîtres du pays; ils ont le type mongol et parlent le newari, langue non âryenne. Les Gorkhas sont la race dominante, et descendent des envahisseurs qui conquirent le Népâl il y a un siècle; ils ont le type hindou; leur langue, le parbatiya, est de souche indo-européenne. A côté et au-dessous de ces deux groupes se trouvent dans quelques cantons les Magars et les Gurungs à l'ouest, les Limbus et les Kirâtis à l'est, les Bhotiyas sur la frontière du Tibet au nord, les Lepchas sur celle du Sikkim au S. E. Chacune de ces races a son langage spécial; les Limbus et les Bhotiyas parlent des dialectes du tibétain.

M. Hodgson s'était occupé de ces différents peuples, et il a donné des listes de mots dans leurs langues respectives. Les Lepchas du Sikim ont été l'objet spécial des études du capitaine Mainwaring, qui a publié tout récemment une grammaire très-complète de leur langue, précédée d'une introduction fort instructive. Nous comptons rendre compte ultérieurement de cet ouvrage.

Religions, mœurs. Le bouddhisme est la religion des Newars, des Bhotiyas, des Limbus, des Kirâtis; l'hindouïsme celle des Gorkhas, des Magars et des Gurungs; l'islamisme est professé par un certain nombre d'étrangers. Il y a donc une assez grande liberté comme une assez grande variété de cultes.

Cette variété se manifeste surtout par le nombre des fêtes religieuses; il n'existe pas moins de 2,733 sanctuaires dans le pays, et les solennités qu'on y célèbre durent quelquefois des semaines entières et même des mois. Ces fêtes sont le grand attrait et la principale occupation des Népâlais.

Les pratiques religieuses de chaque culte sont plus ou moins dénaturées par des alliages et des mélanges. Les fleurs et les fruits sont les principales offrandes; toutefois quelques sectes sacrifient encore des animaux, il y a même des exemples de sacrifices humains qui ne sont pas fort anciens. Ces tueries s'accomplissaient jadis avec une grande barbarie; mais de généreux et persévérants efforts en ont modifié le caractère. La même influence s'est exercée sur les lois pénales, qui ont été fort adoucies, et sur certains usages tels que celui du sacrifice des veuves, qui n'a pas été aboli, mais qu'on s'est efforcé de restreindre. Du reste, il y a sur ce point des différences selon les races ou les religions. Ainsi c'est chez les Gorkhas que les veuves ont de l'inclination pour le bûcher, à cause de l'interdiction de se remarier. Chez les Newars bouddhistes, les veuves peuvent se remarier et ne se brûlent généralement pas, quoiqu'elles aient le droit de le faire. La polygamie est admise et fort en usage chez les gens riches. L'adultère est puni très-sévèrement, surtout parmi les Gorkhas, car les Newars sont beaucoup moins rigoureux, et admettent même le divorce. Toute jeune fille newari est mariée dans son enfance avec un fruit de l'espèce appelée Bel, qu'on jette à l'eau après la cérémonie, et qui est toujours censé le véritable époux, ce qui diminue singulièrement la gravité des incidents matrimoniaux qui peuvent survenir par la suite.

L'esclavage existe au Népâl, et le nombre des esclaves y est considérable. Indépendamment de ceux qui le sont de naissance, il y en a qui le deviennent en punition de certains crimes.

La nourriture animale est plus usitée au Népâl dans toutes les classes de la population qu'on ne le voit dans l'Inde propre. C'est sans doute un effet du climat. La liqueur enivrante

appelée *rakshi*, tirée du riz et de l'orge, est un objet de grande consommation de la part des Newars et des basses classes; le thé est la boisson favorite des classes supérieures; mais les inférieures ne le dédaignent pas.

Il n'y a point d'écoles au Népâl, l'instruction se donne dans les familles, par le concours des pandits, moyennant salaire; il en résulte que les basses classes sont dans une profonde ignorance.

Les pèlerinages et les processions n'empêchent pas les Népâlais de vaquer à l'agriculture, leur travail de prédilection. Chaque famille a son lopin, et il n'est pas un coin de terre cultivable qui reste en friche. Le peu d'industrie qu'il y a dans le pays est entre les mains des Newars, tandis que la profession des armes est réservée aux seuls Gorkhas. L'armée peut compter de 60 à 70,000 hommes; elle est organisée à l'image de l'armée anglaise; malheureusement l'armement est insuffisant et surtout très-inégal, le commandement est défectueux. C'est une armée impropre à l'attaque, mais qui pourrait, dans ses montagnes, opposer une défense vigoureuse.

Les Népâlais sont fiers de leur indépendance, décidés à la maintenir et très-défiants à l'égard des étrangers : de là vient que les communications avec eux sont difficiles. L'état des routes les rendrait d'ailleurs presque impossibles, et la pauvreté du pays peu fructueuses. D'après M. Wright, tant que les Gorkhas seront les maîtres du Népâl, il n'y a rien à espérer par les voies pacifiques. Si donc on voulait absolument établir des relations commerciales entre l'Inde anglaise, le Népâl et le Tibet, la première chose à faire serait d'annexer le Népâl; il en coûterait quelques millions et plusieurs milliers d'hommes. Encore peut-on douter que « le jeu en valût la chandelle » (p. 70). Tel est l'avis de M. Wright; nous le donnons tel quel, sans hasarder l'examen minutieux de cette grosse question.

HISTOIRE DU NÉPÂL.

Si les cartes sont nécessaires pour l'intelligence des descriptions géographiques, les index ne le sont pas moins pour les recherches historiques. Il n'y a pas d'index à la fin du volume de M. Wright. Nous ne lui en faisons pas un reproche; les circonstances dans lesquelles ce volume a paru rendaient sans doute la composition d'un index particulièrement difficile. Du reste, nous ne nous plaignons de cette lacune que dans l'intérêt des travailleurs; le résumé que nous offrons en ce moment au lecteur n'en a pas souffert, et il n'eût guère été meilleur qu'il n'est ou plus facile à exécuter, si le volume avait été pourvu d'un index.

On peut distinguer dans l'histoire du Népâl plusieurs périodes: 1° la période fabuleuse des Buddhas et des Bodhisattvas, pendant laquelle la vallée du Népâl fut presque toujours un lac de Nâgas, où les Asurs faisaient revenir les eaux que les dieux avaient fait écouler; 2° la période assez prolongée, et susceptible elle-même de divisions, pendant laquelle plusieurs dynasties se succédèrent, transportant à plusieurs reprises d'un lieu à un autre le siège de l'empire; 3° la période du partage de l'État entre plusieurs membres d'une même dynastie, celle des Mallas; 4° la période actuelle de la dynastie Gorkha.

Nous laisserons presque entièrement de côté la première période. Citons seulement, parmi les bizarreries qu'on y remarque, le transport dans cette période fabuleuse du règne de Vikramâditya avec la fameuse histoire de son trône, sur lequel le roi Bhoja voulut s'asseoir, ce dont il fut empêché à trente-deux reprises par les « attributs » du trône. La théorie de la transmigration rend ces fantaisies faciles; car il est bien entendu que le Vikramâditya de cette période fabuleuse et le Vikramâditya postérieur, créateur de l'ère qui porte son nom, ne sont, à trois mille ans de distance, que des apparitions d'un seul et même individu.

Dynastie Gupta. L'histoire du Népâl commence avec Ne-

Muni, qui donna son nom au pays; il institua roi, dans des circonstances merveilleuses, un fils de pâtre appelé Bhuktamâna, chef de la première dynastie népâlaise appelée Gupta, du nom que prirent tous ses descendants. La dynastie Gupta compte huit rois qui régnèrent en tout cinq cent vingt et un ans. Ils avaient leur résidence au lieu appelé *Mâtâ tîrtha* « l'étang de la mère », ainsi nommé à cause d'une légende qui s'y rattache (p. 107-108).

Dynastie Âhîr. Cette dynastie, qui régna après l'extinction de la dynastie Gupta, était originaire des plaines de l'Hindoustan; elle compte seulement trois rois. Les Kîratîs, qu'on nous dit ailleurs être venus dans le Népâl pendant la période fabuleuse, avant les dieux, et y avoir dominé dix mille ans (p. 106), firent la conquête du pays et y fondèrent une puissance nouvelle.

Dynastie Kirâtî. Cette dynastie compte vingt-neuf rois. Ce fut sous le sixième, Humati, qu'eurent lieu la fameuse querelle de succession racontée dans le *Mahâbharata,* l'exil des fils de Pandu dans la forêt et le combat de l'un d'eux, Arjuna, avec un Kirâtî qui n'était autre que Mahâdeva. Sous le septième roi, Jitedâsti, Çâkyamuni vint visiter le Népâl, et les fils de Pandu livrèrent à leurs ennemis la formidable bataille de Kuruxetra; Jitedâsti, leur allié, était avec eux et périt en combattant (p. 109-110); synchronisme plus que douteux, mais qu'il ne faut pas oublier de noter. Un autre synchronisme se rattache au nom du quatorzième roi, Sthunko, c'est le voyage au Népâl du grand roi Açoka. Sa fille, Çârumatî, qui l'accompagnait, s'y fixa, s'y maria, et y mourut Bhixuni dans un vihâra qu'elle avait fait construire. Sous le vingt-huitième roi, Patuka, commença l'attaque des Rajputs de la race lunaire (Somabansi), qui mirent en fuite le vingt-neuvième et dernier Kirâtî, appelé Gasti; ils s'établirent près de Godâvari, au sud-est de Népâl, et fondèrent une dynastie nouvelle (p. 112).

Dynastie Somabansi ou lunaire. Elle ne compte que cinq rois; le quatrième, Paçuprekhadeva, introduisit le régime des quatre castes et restaura le temple de Paçupati. Les heureux effets de cette belle action ne tardèrent pas à se faire sentir; car, par la vertu des Mantras de Paçupati, le cinquième roi, Bhâskara-Barmâ, fit de grandes conquêtes et soumit le monde entier. Il ne laissa pas d'enfants, mais il avait demandé à Paçupati cette faveur, ordinairement peu enviée; il laissa son trône à un membre de la race de Gautama, Bhûmi-Bharmâ, fondateur de la dynastie solaire (Sûryabansi) — (p. 113-114).

Dynastie Sûryabansi ou solaire. Elle compte trente et un rois. Le premier, Bhûmi-Barmâ, transporta sa résidence de Godâvarî à Bâneswara; le onzième, Haridatta-Barmâ, institua le culte des quatre Nârâyana, ce qui signifie indubitablement qu'il favorisa l'hindouïsme (p. 114). Sous le dix-septième, Rudradeva-Barmâ, il y eut une réaction dans le sens bouddhique. Un brahmane, appelé Sunayasrî-Misra, originaire de Kapilavastu, était allé à Lha-Sa et y avait reçu les leçons de trois Lamas. De retour au Népâl, il répara les caityas d'Açoka, mit des offrandes dans quatre d'entre eux et fonda un vihâra; il en fonda ensuite deux autres pour deux de ses disciples, qui vinrent de Kapilavastu au Népâl pour le rejoindre. Sa femme et ses enfants y vinrent aussi, et il établit cette loi dans sa famille que ses descendants, aussitôt qu'ils auraient un fils, embrasseraient l'état monastique. Toute cette histoire paraît être l'indice d'une recrudescence du bouddhisme (p. 115-117), succédant peut-être à une période d'affaiblissement. Mais sous le règne suivant, celui de Brikha- (ou Vṛxa-) Deva-Barmâ, frère du roi précédent, eut lieu le terrible mouvement anti-bouddhique dirigé par Çankara Âcârya, qui serait venu de sa personne au Népâl, aurait confondu les docteurs bouddhistes (lesquels, en ce temps-là, n'étaient pas, paraît-il, de première force), ordonné les sacrifices d'animaux, le mariage des nonnes, la destruction des quatre-vingt-quatre mille livres sacrés, et établi le çivaïsme sur les ruines du bouddhisme. Cette

révolution causa dans le pays un trouble profond et prolongé. Les docteurs qui n'avaient pas su tenir tête à l'adversaire furent affectés du goître, en punition de leur faiblesse ou de leur incapacité, et dans les Népâlais atteints de cette difformité, on reconnaît encore aujourd'hui les descendants de ceux que Çankara Âcârya avait vaincus (p. 122). Les bouddhistes n'acceptèrent pourtant pas leur défaite avec une entière résignation; ils oublièrent la patience, le mépris des injures et leurs autres vertus pour exercer des représailles; on nous parle de sept cents Brahmanes de Bisâlnagara massacrés par mille Banras bouddhistes; les meurtriers furent réduits en cendres par les malédictions des femmes de ces Brahmanes qui avaient suivi leurs maris dans la mort, et dont les esprits causèrent tant de trouble qu'un roi dut les apaiser par une cérémonie religieuse. Si éclatante qu'eût été la victoire de Çankara Âcârya, il n'avait pas totalement extirpé le bouddhisme, qui finit par se relever de cette chute profonde. Les derniers représentants du culte vaincu s'étaient réfugiés dans le vihâra de Pingalâ-Bahâl-kot, d'où ils sortirent dans des temps plus heureux pour se répandre dans le pays et y faire refleurir leur doctrine (p. 121-122 et 157-158). Le vingt-septième roi, Çiva-Deva-Barmâ, transporta sa résidence de Baneswara à Deva-Patan, il institua ou réforma plusieurs cérémonies, parmi lesquelles la plus notable est le sacrifice humain offert tous les ans à Bachla-Devî, la principale divinité (femelle) du Népâl (p. 126). Il finit ses jours dans les pratiques religieuses, et renonça même au trône; il s'était lié d'abord avec un fakir, adorateur des divinités brahmaniques, ensuite il rencontra un bhixu qui le décida à construire un vihâra et à se faire bouddhiste (p. 127-129). Le trente et unième et dernier roi, Viçva-Deva-Barmâ, tenta en vain d'abolir les sacrifices humains; la divinité sanguinaire ne voulut pas lâcher ses victimes. Il mourut sans postérité mâle; sa fille unique épousa un Thakurî ou Rajput légitimé, et le fils né de cette union, Ançu-Barmâ, fut le chef d'une dynastie nouvelle. Viçva-Deva-Barmâ était contemporain du célèbre roi Vikramâditya, qui

vint au Népâl, y acquitta, par l'ordre du dieu Ganeça, les dettes nombreuses dont souffrait le pays, et institua, en mémoire de cette généreuse libéralité, l'ère qui porte son nom (p. 131).

Dynastie Thakurî ou Rajput. Elle compte dix-huit rois. Le premier, Ançu-Barmâ, transporta la résidence royale de Deva-Pattan à Madhyalakhu. C'est sous son règne que les dieux cessèrent de se montrer aux hommes. Le quatrième roi, Nand-Deva, introduisit au Népâl, par une sorte de caprice (peut-être par force), l'ère de Çâlivâhana, autrement dit, l'ère Çâka, qui, néanmoins, ne fut pas imposée aux habitants, ne supplanta pas celle de Vikramâditya et fut employée concurremment avec elle. Le cinquième roi, Bar-Deva, fonda la ville de Lalita-Patan ou Lalitpur, la plus ancienne des capitales du Népâl encore subsistantes. Sous le sixième, Candraketu-Deva, le pays fut subjugué et ravagé par des envahisseurs, venus de tous côtés, qu'on ne désigne pas autrement. On attribue à la piété du roi et à l'intervention d'une divinité (Lomrî-Masâkalî-Devî) la cessation du fléau. Les Râjas ennemis, effrayés par son apparition, rapportèrent ce qu'ils avaient enlevé (p. 138). Sous ce règne, un célèbre docteur bouddhiste, Bandhudatta, commença à se faire connaître; son influence continua sous le septième roi, Narendra-Deva; ce fut alors qu'il apporta du Tibet le culte de Mahâkâla (p. 139). Le Népâl subissait donc alors d'une manière très-sensible l'influence tibétaine et bouddhique. Le huitième roi, Bar-Deva, transporta sa résidence à Lalita-Pattan, fondée peu de temps auparavant. Bandhudatta, dont l'influence ne faisait que croître, institua sous son règne le culte de Macchendra-Nâtha[1], protecteur du Népâl. Macchendra-Nâtha, dont la légende est longuement racontée (p. 140-152), n'est autre que Avalokiteçvara, le Bodhisattva principalement vénéré des Tibétains, et qui renaît perpétuellement dans leur Dalaï Lama

[1] Macchendra est la prononciation du mot qui s'écrit *Matsyendra* «prince des poissons». *Matsya* se prononce donc *Maccha*, exactement comme il s'écrit en pâli.

(d'institution plus récente). Les créations de Bandhudatta sont un épisode important de la réaction qui suivit la révolution violente dont Çankara-Âcârya avait été l'auteur. L'influence du Tibet dans ce grand mouvement est visible. C'est ce qui ressort, entre autres indices, d'une légende relative à un Brahmane, incarnation de Çankara-Âcârya, qui serait venu au Népâl pour voir si son œuvre subsistait encore, y aurait confondu quelques docteurs, et serait passé ensuite au Tibet, dont le Lama l'aurait complètement vaincu (p. 152-153). Cette légende, dont nous ne racontons pas toutes les bizarreries, signifie sans doute que le rétablissement du bouddhisme au Népâl n'y détruisit pas l'hindouïsme, dont la persistance dans ce pays est manifeste, tandis que, au Tibet, nulle doctrine ne put subsister à côté du bouddhisme.

Le quinzième roi, Guna Kâma-Deva, régna cinquante et un ans, fonda Kantipur ou Kathmandu, et y établit sa résidence (p. 154). Nous voyons ainsi se fonder successivement les villes qui sont aujourd'hui les plus importantes du Népâl. Ce même roi institua plusieurs solennités religieuses, entre autres celle de Lâkhyâ-Jâtra, en l'honneur de Çâkya-Muni, vainqueur de Mâra sous l'arbre de Bodhi (p. 155). C'est aussi à lui qu'on attribue la création du jeu de Siti, dans lequel les enfants se battent à coups de pierres. Dans les premiers temps, on sacrifiait les prisonniers que faisaient les deux partis: les sacrifices furent abolis, mais l'usage du combat fut maintenu jusque dans ces dernières années. Le résident anglais, Colvin, ayant eu la curiosité d'assister à ce jeu dangereux, fut atteint par un des projectiles, et Jung Bahadur supprima cette coutume barbare. — Jaya-Kâma-Deva, le dix-huitième roi, mourut sans postérité. Les Thakuris du mont Nuwakot créèrent roi l'un d'entre eux qui fut le fondateur d'une dynastie nouvelle.

Dynastie Thakurî de Nuwakot. Cette dynastie dura peu : elle ne compte que cinq rois. Il semble que dans cette période on se soit encore ressenti des troubles religieux causés par Çankara Âcârya. Le premier roi de la dynastie, Bhâskara-Deva,

construisit un vihâra pour les Banras (docteurs) de Pingala Bahâl et leur divinité, qui avaient quitté la retraite où les persécutions de Çankara-Âcârya les avaient contraints de chercher un refuge; légende assez obscure, qui indique une sorte de malaise religieux, de même que l'érection d'un emblème de Çiva pour apaiser les esprits des sept cents brahmanis qui s'étaient brûlées sur le bûcher de leurs maris, massacrés par les bouddhistes, et d'autres cérémonies de purification, imaginées par le cinquième roi, Çankara-Deva (p. 159-160). Ce prince mourut sans postérité; le pouvoir passa alors à un descendant d'Ançu-Barma, de la race solaire, Bâma-Deva, qui fonda ce qu'on appelle la deuxième dynastie Rajput.

Deuxième dynastie Rajput. Cette dynastie compte douze rois. Le troisième, Sadàsiva-Deva, fut le fondateur de Kîrtipur; le dixième, Abhaya-Malla, est surtout remarquable pour avoir donné son nom à une dynastie qui régna plus tard sur le Népâl. Il eut deux fils qui lui succédèrent simultanément, le premier, Jaya-Deva-Malla, à Lalita-Pattan et à Kathmandu; le deuxième, Ananda-Malla, à Bhaktapur ou Bhatgaon, troisième capitale du Népâl, dont il fut le fondateur. Sous son règne, un çudra appelé Sàkhwal, devenu extraordinairement riche, paya les dettes existant dans le pays, et ce fait notable fut le point de départ d'une ère nouvelle, l'ère nationale du Népâl, qui commence en octobre 880 de notre ère (p. 164). Il y a donc au Népâl trois ères : celle de Vikramâditya, celle de Çalivâhana (ou Çâka), apportées du dehors l'une et l'autre et communes à l'Inde et au Népâl, et l'ère népâlaise proprement dite (Népâl-Samvat). En l'an 9 de l'ère nouvelle, une invasion formidable mit fin à la domination des deux rois Mallas et de leur dynastie. Nânya-Deva-Râja, venu de la contrée méridionale Karnâtaka, et suivi de bandes parmi lesquelles étaient les Newaras[1], originaires du pays de Nayera,

[1] Ce nom ressemble beaucoup à celui des Newars, qui forment le fond de l'ancienne population du Népâl. Cette population se confondrait-elle avec

conquit le Népâl, expulsa la dynastie régnante et fonda une puissance nouvelle. Il apporta l'ère de Çâka-Sahkâla (p. 167). Cela signifie, je suppose, qu'il eut la prétention d'imposer exclusivement l'ère de Çâka ou Çâlivâhana qui paraît, en effet, être employée de préférence dans le midi de l'Inde.

Dynastie Karnâtakî. Elle ne compte que six rois. Sous le troisième, appelé Narsinha-Deva, Râjâ-Malla-Deva et Kathya-Malla fondent le village de Chapagaon (ou Champapuri), ce qui indique une sorte de retour offensif de la dynastie précédente. Sous le sixième roi, Hari-Deva, toute la ville de Lalita-Pattan s'insurgea, et le roi fut défait par les rebelles (p. 170). Un chef voisin, Mukunda-Sena, profita de ces troubles pour envahir le Népâl, amenant avec lui les Khas et les Magars; on dit même que ce fut à l'instigation d'un Magar qu'il entreprit cette conquête. De grandes atrocités furent commises par les bandes envahissantes; mais la contagion se mit parmi elles et les détruisit, si bien que Mukunda-Sena s'enfuit presque seul. Ainsi parle la chronique, mais elle avoue que les Khas et les Magars n'en restèrent pas moins dans le pays, où ils avaient importé deux aliments nouveaux, le *sinkî* (radis qu'on enterre jusqu'à fermentation) et le *hawukâ* (riz qu'on met en tas avant qu'il soit mûr, et qu'on recouvre de terre jusqu'à sa maturité; après quoi on le fait sécher). Cette invasion causa un trouble profond, elle fut suivie d'une période d'anarchie et de division qui dura deux cent vingt-cinq ans. Chaque ville, même chaque quartier des grandes villes avait son roi. Tous ces tyranneaux étaient des Thakurî, il y en eut tant que leurs noms n'ont pu être conservés. On remarque qu'ils furent en général favorables au bouddhisme, ou du moins que, pendant cette periode, le bouddhisme put se développer plus librement.

Dynastie Ayodhyâ. Enfin, en 1324, un prince d'Aoude, Ha-

les envahisseurs dont il s'agit, ou, du moins, aurait-elle pris leur nom? On ne le dit pas expressément; mais on semble l'admettre.

risimha-Deva, fuyant les Musulmans, arriva, après bien des aventures, dans le Népâl. Les Thakurîs de Bhatgaon l'accueillirent bien; il repoussa une attaque des Bhotiyas (Tibétains ou Boutaniens), et fonda une dynastie qui ne compte que quatre rois et ne se distingue que par le calme relatif dont jouit le pays (p. 174-179). Les Newaras de Nayera, venus avec Nânya-Deva-Râja, occupaient[1] encore le pays (p. 179). Sous le dernier roi de la dynastie d'Aoude, un tremblement de terre causa, en 1408, d'effroyables malheurs. Çyâma-Sinha-Deva (c'est le nom de ce roi) ne laissa qu'une fille, dont le mariage avec un descendant des Mallas chassés, comme on l'a vu plus haut, par Nânya-Deva-Râja, ramena cette famille sur le trône (p. 180).

Dynastie Malla. Tous les rois de cette dynastie, la plus glorieuse et la plus prospère du Népâl, portent le nom de Malla; ils régnèrent trois siècles. On peut distinguer deux périodes dans cet espace de temps. Pendant la première (huit règnes), l'unité du royaume fut maintenue; pendant la deuxième, elle fut brisée; il y eut alors plusieurs États distincts, parfois réunis momentanément. Le règne du premier roi, Jayabhadra-Malla, fut signalé par l'abondance des récoltes. Le sixième, Açoka, repoussa les rois Thakurîs et leur enleva leurs possessions; il régnait sur Lalita-Pattan et Bhatgaon, à l'est. Son successeur, Jayasthiti-Malla, occupa le trône quarante-trois ans et fut le roi législateur par excellence du Népâl. Il légiféra sur la propriété, institua des amendes proportionnées aux crimes, réglementa les funérailles des rois et des particuliers, renouvela, rassembla et fit exécuter les lois sur les castes. Cinq pandits l'assistèrent dans ces grands travaux législatifs qui ne furent, en grande partie, que la révision et la codification des anciens usages et de lois plus ou moins oubliées

[1] Dans la traduction anglaise, il y a le présent «occupe». La phrase semble être une remarque de l'auteur indigène jetée au milieu de la narration; il a l'air de considérer les Newars actuels comme les descendants des bandes méridionales.

(p. 182-186). Jayasthiti-Malla ne négligea pas la religion. Ainsi, pour apaiser Sîtalâ (la petite vérole), il érigea Unmatta-Bhairava, avec une pierre portant une inscription datée de l'an 542 (ère népâlaise) = 1422 de notre ère. La chronique mentionne antérieurement une ou deux de ces inscriptions lapidaires; mais sous les rois Malla elles se multiplient, et les mentions en deviennent très-fréquentes. Yaxa-Malla, fils de Jayasthiti-Malla, régna quarante-trois ans, comme son père. Il fortifia Bhatgaon. La religion l'occupa beaucoup; il se montra très-large; car le culte de Paçupatinâtha, divinité locale, celui de Ganeça, divinité hindoue, et celui des Bodhisattvas, par conséquent le bouddhisme, furent les objets de ses soins (p. 188). Yaxa-Malla mourut en 1472, et laissa trois fils qui se partagèrent ses États (p. 189). Il exista d'abord trois royaumes, ceux de Kathmandu, de Bhatgaon et de Banepa. Il y eut treize rois à Kathmandu et onze à Bhatgaon. Le royaume de Banepa n'eut pas de durée; mais il se forma un peu plus tard un royaume de Lalita-Pattan, qui compte treize rois. La chronique raconte successivement l'histoire des royaumes de Bhatgaon, de Kathmandu et de Lalita-Pattan. Cette disposition, qui a ses avantages comme elle a ses imperfections, nous convient d'autant moins que nous n'avons pas la prétention de faire une histoire complète. Nous noterons donc les événements les plus remarquables dans l'ordre des temps, en quelque lieu qu'ils se soient produits. Mais nous nous attacherons plus particulièrement au royaume de Kathmandu, que l'éclat de ses rois, sa position centrale, le rang que sa capitale occupe encore, et même l'annexion qu'il s'est faite plusieurs fois du royaume de Pattan, semblent désigner comme le principal.

Royaumes multiples (dynastie Malla). Le premier roi de Kathmandu, Ratna-Malla, s'assura le pouvoir en empoisonnant les douze rois Thakuris dans un festin; après quoi il mit à mort leur kâji[1], qui les avait trahis, et dont il se défiait à

[1] *Kâji* n'est que la transcription du mot arabe قاضي qui signifie «juge».

bon droit. Il fut ainsi engagé dans une lutte contre les Thakuris de Nuwakot et les vainquit. Il fut ensuite obligé de recourir à l'aide des brahmanes du Tirhut, au sud, pour repousser une attaque des Bhotiyas de Kuku. Il changea la monnaie courante et substitua au *sukicâ* le *paisâ*, d'une valeur huit fois moindre. C'est sous lui que les Musulmans commencèrent à paraître dans le Népâl. Pendant les soixante et onze ans qu'il régna à Kathmandu, plusieurs rois se succédèrent à Bhatgaon; le deuxième d'entre eux, Suvarna-Malla, réunit à ses États celui de Banepa qui cessa d'exister à la mort de Ran-Malla, deuxième fils de Yaxa-Malla. Une cruelle famine désola son royaume, et Bhatgaon fut un instant dépeuplé (p. 189). Amara-Malla, deuxième roi de Kathmandu, régna quarante-sept ans et fonda de nombreuses institutions religieuses; il régnait sur vingt-six villes (p. 206). Le troisième roi, Sûrya-Malla, enleva deux places au roi de Bhatgaon; le cinquième, Mahindra-Malla, alla à Delhi rendre hommage au Grand-Mogol, et obtint de lui la permission de frapper une nouvelle monnaie, le *mohar*, première monnaie en argent qui se vit au Népâl. Le sixième roi, Sadâsiva-Malla, avait la passion des chevaux, qu'il faisait paître sur les terres de ses sujets, et des femmes, qu'il séduisait par tous les moyens possibles; il en résulta un soulèvement qui le força à prendre la fuite : il chercha un asile à Bhatgaon, dont le roi le fit enfermer, et l'on n'entendit plus parler de lui (p. 207-209). Çiva-Sinha-Malla, frère du roi expulsé, fut mis sur le trône, malgré la tache de sa naissance : il était fils d'une Thakurî. Ce fut « un homme sage. » Sa femme, la Râni Gangâ, s'occupa des affaires publiques et surtout des affaires religieuses; plusieurs temples furent réparés. Un de leurs fils, Laxmî-Narsinha, régna à Kathmandu, après Çiva-Sinha; l'autre, qui était d'un caractère violent, à Lalita-Pattan, royaume spécial qu'il s'était déjà formé du vivant de son père (p. 209 et 233).

En népâlais, il paraît avoir quelquefois un sens plus large et désigner un conseiller du roi. — Il existe dans d'autres langues de l'Inde.

Laxmî-Narsinha, huitième roi de Kathmandu, fit un traité de commerce avec le Tibet. Les négociants népâlais eurent la faculté d'aller à Lha-Sa, et les biens de ceux qui y décéderaient devaient être rendus au gouvernement népâlais (p. 211-212). Le deuxième roi de Lalita-Pattan, Siddhi-Narsinha, qui protégea aussi le commerce et attira beaucoup de marchands dans sa capitale, participa à ce traité et en fit bénéficier ses sujets; il institua, en outre, une cérémonie de purification pour ceux qui feraient le voyage du Tibet, afin qu'ils pussent être réintégrés dans leur caste (p. 237). Cette particularité semble indiquer sinon une faveur spéciale pour l'hindouïsme, du moins une grande tolérance; car on nous dit qu'il y avait sous ce règne dix vihâras, dont cinq d'un rang supérieur, et qu'il fut pris des dispositions pour le gouvernement de ces couvents bouddhiques (p. 234-235). Ce même roi de Lalita-Pattan fit beaucoup de règlements sur la religion et d'autres matières; il eut un règne prospère et finit en fakir.

Le traité de commerce dont il vient d'être question avait été négocié par Bhîma-Malla, parent et kajî (conseiller) du roi de Kathmandu, homme intelligent et zélé, qui était allé de sa personne à Lha-Sa et en avait rapporté beaucoup d'or et d'argent. Il fit rentrer Kuti sous la puissance de Laxmî-Narsinha, et n'aspirait pas à moins qu'à étendre la domination de son maître sur tout le Népâl. Mais des envieux persuadèrent au roi que Bhîma-Malla nourrissait des projets d'usurpation, si bien que Laxmî-Narsinha fit périr son fidèle et habile kajî. La femme de Bhîma-Malla le suivit dans la mort, en prononçant cette malédiction : « Que cette cour soit à jamais privée de jugement! » Le roi perdit la raison peu de temps après, et son fils, Pratâpa-Malla, lui succéda (p. 212).

Pratâpa-Malla régna de 1639 à 1689, ce qui fait cinquante ans; mais le texte attribue à son règne une durée de soixante et un ans. La différence tient peut-être à la manière dont on compte le temps pendant lequel le père de Pratâpa-Malla vécut encore fou et détrôné. Dans sa jeunesse, Pratâpa-Malla

s'était laissé entraîner par sa passion pour les femmes; mais il finit par s'amender (p. 216). Il eut des démêlés avec les autres rois du Népâl. Une de ses rânîs étant morte, Siddhî-Narsinha, qui régnait encore à Lalita-Pattan, ne prit pas le deuil et n'interrompit pas la célébration de la fête de Dasâîn (p. 238). Ce fait, en lui-même peu important, semble déjà dénoter de la mésintelligence entre les deux rois. En effet, nous voyons, dix ans plus tard, le roi de Bhatgaon se liguer avec celui de Lalitpur contre le roi de Kathmandu et rendre libre le chemin de Bhatgaon, apparemment bloqué par Pratàpa-Malla. Mais, par un revirement soudain « le lendemain (*on the next day*), » les deux rois de Lalitan-Pattan et de Khatmandu s'unissent en prêtant serment sur le Harivaṁsa et le Kâlî-Puraṇa et sur un couteau, puis débarrassent le chemin de Kathmandu à Lalita-Pattan et d'autres voies obstruées par un ennemi qu'on ne désigne pas, mais qui ne peut être que le roi de Bhatgaon, car la guerre continue entre ce roi et les deux autres. Dans un coup de main, le roi de Bhatgaon, Jagat-Prakâça-Malla, ayant surpris un poste avancé, fit trancher immédiatement la tête à huit hommes et emmena vingt-deux prisonniers, qu'il fit ensuite décapiter en les sacrifiant aux divinités (p. 244). La guerre finit par le succès des rois alliés de Kathmandu et de Lalita-Pattan; ils forcèrent Jagat-Prakâça-Malla à leur livrer un éléphant et de l'argent, puis rentrèrent dans leurs capitales respectives, après avoir enlevé plusieurs places à leur commun adversaire.

Ces démêlés, qui ne paraissent avoir eu de gravité que par les sacrifices humains dont ils furent souillés, n'empêchèrent point Pratápa-Malla de vaquer aux soins intérieurs de son royaume. Il construisit ou fit réparer nombre d'édifices religieux, entre autres le monument de Svayambhû-Nâtha. Ce fut un lama tibétain, Syamàrpâ, qui exécuta les travaux de réparation et d'embellissement, en particulier la dorure des images du temple. Le roi composa à cette occasion une prière à Svayambhû, qui fut gravée sur une des pierres du temple (p. 215); il fit de même pour plusieurs autres édifices.

Ses hymnes, ses pièces de vers décorèrent les monuments publics.

En effet, Pratâpa-Malla se distingua par ses goûts littéraires, son amour de l'étude; il s'entoura de pandits venus de divers côtés et prit le titre de *kavîndra* « prince des poëtes », qu'il finit par ajouter à son nom sur sa monnaie. Parmi les nombreuses inscriptions qu'il a fait graver sur la pierre des monuments, il en est une qui mérite une mention spéciale, parce qu'elle nous présente, sous un jour inattendu, les goûts, les tendances, les prétentions, les connaissances mêmes du roi (p. 213-214). Elle avait frappé le P. Joseph, qui en parle dans sa relation, et M. Wright a eu l'heureuse idée de la reproduire dans son livre, dont elle forme la planche XIII. Cette inscription, vraiment curieuse, est en sept lignes tracées sur une pierre encastrée dans le mur du premier édifice qu'on trouve à gauche, en arrivant sur la place royale de Kathmandu. Elle renferme une prière à la déesse Kâlîkâ. On lit clairement le nom et les titres du roi à la quatrième ligne, qui commence ainsi : *Mahârâjâdhirâja-çrîçrî-Kavîndra-Jaya Pratâpa-Malla*. . . « le grand roi des rois, l'auguste auguste prince des poëtes, Jaya-Pratâpa-Malla . . . », et à la cinquième ligne, vers le milieu, la date de l'inscription, *samvat 774*, ce qui donne l'année 1654 de notre ère. Mais ce qu'il y a de curieux dans cette inscription, œuvre d'érudition bien plus que de religion, c'est que l'auteur y a réuni des spécimens de toutes les écritures et de toutes les langues qu'il connaissait ou qu'il avait étudiées. Parmi ces types divers, qui sont au nombre de quinze, et où dominent, parmi les écritures indiennes, les variétés du devanâgari, on n'est pas peu étonné de voir se détacher en grosses lettres, à la fin de la cinquième et au commencement de la sixième ligne, les caractères latins : AVIOMNE WINTER LHIERT « automne, winter, l'hiver ». On étudiait donc le français dans les vallées de l'Himâlaya au XVII[e] siècle ! Assurément, il y avait bien des progrès à faire. Mais le fait n'est-il pas bien remarquable ? Et n'est-il pas permis d'y voir les premiers symptômes d'une influence qui

promettait de devenir puissante et que l'indigne gouvernement de Louis XV a laissé perdre comme à plaisir dans le siècle suivant? Saluons en Pratâpa-Malla un prince indien qui aimait notre langue, a fait des efforts pour la connaître, et nous a témoigné une sorte de sympathie que nous ne devons pas oublier.

Mahîndra (ou Bhûpalendra) Malla, successeur de Pratâpa-Malla, réunit à ses États le royaume de Lalita-Pattan, lorsque Yoga-Narendra-Malla, désespéré par la mort de son fils, renonça au trône. Les deux fils de Mahîndra, Çri-Bhâskara-Malla et Jaya-Yoga-Prakâça, lui succédèrent, le premier comme roi de Kathmandu, le second comme roi de Lalita-Pattan. Çrî-Bhâskara-Malla succomba au fléau appelé *mahâmâi*, qui ravagea ses États. Il ne laissait pas d'héritier; un parent éloigné, Jagajjaya-Malla, lui succéda et mourut en 1732. Jaya-Prakâça, qui vint après, fut le dernier roi de Kathmandu; c'est sous son règne qu'eut lieu la lente et cruelle conquête des Gorkhas.

Jaya-Prakâça-Malla commença par être en lutte avec son frère, qui se réfugia à Pattan. Ses principaux officiers, les Tharîs, se soulevèrent contre lui et voulurent même créer un autre roi. La Rânî Dayâvatî se joignit aux révoltés; mais le roi fut le plus fort, quelques-uns des rebelles furent punis, et Dayâvatî finit ses jours en prison. A ces dissensions intestines s'ajoutèrent des démêlés plus graves à l'intérieur. Le roi de Kathmandu fut en lutte avec ses voisins de Bhatgaon et de Lalita-Pattan. Le dernier roi de Bhatgaon, Ranjit-Malla, était prudent et économe, il avait fait une bonne opération financière avec Lha-Sa, en achetant une grande quantité de métaux précieux du Tibet qu'il paya en monnaie du Népâl. Il recourut à l'aide du roi de Kathmandu pour ériger une colonne; Jaya-Prakâça-Malla témoigna dans cette circonstance des dispositions peu loyales. En 1737, les trois rois du Népâl étaient en pleine discorde; le roi des Gorkhas, Narbhûpâla-Sah, en profita pour tenter la conquête du Népâl, et fut repoussé principalement par les rois Vaiçyas de Noakot (loca-

lité dont on a vu plus haut le nom écrit Nuwakot). Il était réservé à son fils, Prithwî-Nârayana, de mener à bonne fin cette grande entreprise.

Prithwî-Nârayana avait été reçu par le roi de Bhatgaon qui l'avait gardé trois ans près de lui, réchauffant le serpent dans son sein. Le prince Gorkha en avait profité pour étudier le Népâl et méditer sa conquête. Aussi, déjà avant la mort de l'avant-dernier roi, s'était-il emparé de Noakot que Jaya-Prakâça-Malla lui reprit plus tard. Vers 1740, le roi de Kathmandu fit périr Kasiram-Thâpâ qui avait des intelligences avec Prithwî-Nârayana. Le roi des Gorkhas vengea son ami par l'occupation d'un territoire népâlais, et vint bientôt après assiéger Kîrtipur; il fut repoussé, et on croyait les Gorkhas détruits; mais pendant dix-huit ans, ils revinrent à la charge (p. 227). Dans cette lutte, soutenue avec constance, Jaya-Prakâça se heurta à toutes sortes de difficultés. Sans parler des ravages causés par la petite vérole, ses officiers le trahirent et livrèrent plusieurs places à l'ennemi. Le roi de Bhatgaon, au lieu de le secourir contre l'ennemi commun, fut en guerre avec lui. Quant à Lalita-Pattan, l'anarchie la plus complète y régnait. Les six pradhânas (ministres ou eunuques) y étaient maîtres absolus; après avoir crevé les yeux à Râjya-Prakâça-Malla, ils firent et défirent les rois à leur guise, appelant au trône pour les renvoyer ou les tuer bientôt, le roi de Kathmandu, le roi de Bhatgaon et divers autres personnages. Les actes religieux de Jaya-Prakâça ne le sauvèrent pas de la ruine. En 1767, un tremblement de terre causa de grands désastres, et les Gorkhas se montrèrent plus menaçants que jamais; quelques troupes, envoyées par les Anglais, sous la conduite du capitaine Kinloch, pour les repousser, n'eurent aucun succès, et, en 1768, Prithwî-Nârayana entra vainqueur dans Kathmandu. Jaya-Prakâça, après s'être bravement défendu, s'enfuit à Bhatgaon, où régnait encore Ranjit-Malla. Le vainqueur l'y suivit, s'empara de la deuxième capitale du Népâl, et fit les deux rois prisonniers. Ranjit-Malla fut envoyé, sur sa demande, à Bénarès, et Jaya-Prakâça-Malla au sanctuaire de Paçupati. Déjà

auparavant le conquérant Gorkha avait pu, sans peine, se rendre maître de Lalita-Pattan, où il avait mis à mort les six tyrans qui l'opprimaient depuis si longtemps. Maître des trois capitales, il étendit sa domination sur tout le pays. D'horribles cruautés signalèrent cette conquête, des villages entiers furent exterminés, et les corps des habitants trouvés pendus aux arbres de la campagne. Kîrtipur ayant été pris, après une résistance héroïque qui avait coûté un œil au frère du vainqueur, Prithwî-Nàrayana fit couper les lèvres et le nez à huit cent soixante-cinq défenseurs de la place; la vue de ces malheureux qui, pour la plupart, vécurent encore longtemps après cet événement, était navrante : le colonel Kirckpatrick, lors de sa mission au Népâl, en 1792, en rencontra plusieurs. Cette affreuse guerre a eu un témoin oculaire européen, le P. Joseph, chef de la mission italienne, dont les notes sur le Népâl et la conquête gorkha ont été insérées dans le tome II des *Asiatic Researches*, sous la forme que leur a donnée John Shore. Castera a traduit cet article en français et l'a mis à la suite de la traduction de la *Description de l'Indostan*, de Rennell, par Boucheseiche (Paris, an VIII).

Dynastie Gorkha. La dynastie étrangère qui s'établit alors de force au Népâl y règne encore aujourd'hui : les Gorkhas sont toujours les maîtres du pays; mais leur puissance n'est plus redoutable. L'établissement de ces envahisseurs avait été une cause ou une menace sérieuse de troubles pour les pays voisins. Les deux puissances entre lesquelles ils se trouvaient serrés, la Chine au nord et l'Angleterre au sud, les mirent à la raison.

Depuis le conquérant Prithwî-Nârayan, mort en 1775, cinq rois ont régné sur le Népâl. Sinha-Pratâp-Sah, le premier d'entre eux, ne régna que trois ans; Ran-Bahadur-Sah, qui vint ensuite, régna dix-neuf ans, « avec puissance, » dit la chronique. Il s'étendit de l'est à l'ouest, fit trembler les Anglais, et envoya ses forces dans le Tibet, où elles pillèrent Digarchi. L'empereur de la Chine voulut tirer vengeance de cette in-

sulte; mais ses armées furent détruites, et il fut trop heureux d'obtenir la paix. Ainsi parle la chronique (p. 267); la vérité est que les Népâlais furent complètement battus et obligés de subir un traité ignominieux. Ce fut dans ces circonstances que les Anglais envoyèrent au Népâl le colonel Kirckpatrick; mais il arriva trop tard pour intervenir utilement, et le seul résultat de sa mission fut la conclusion d'un traité de commerce. Ran-Bahadur-Sah succomba sous les coups de son frère. Son fils, Girban-Juddha-Vikrama-San, régna vingt ans (1797-1817). On le représente comme un adorateur de Viṣṇu et un soutien du brahmanisme. Nous avons déjà dit que les Gorkhas ne sont pas bouddhistes, leur religion est l'hindouïsme. Le nouveau roi était doux et pacifique; néanmoins, il ne put éviter la guerre avec les Anglais, à propos du Teraï, mais il les battit, et pourtant voulut bien leur permettre de demeurer près de Tambahil (p. 265); c'est ainsi qu'on écrit l'histoire à Kathmandu. On l'écrit un peu différemment à Calcutta et à Cambridge. Les relations du gouvernement de l'Inde anglaise avec le Népâl avaient toujours été difficiles. Un nouveau traité de commerce, signé en 1801, et en vertu duquel la puissance britannique devait avoir un résident au Népâl, fut si mal exécuté, que l'Angleterre le dénonça en 1804; la mésintelligence dura entre les deux États jusqu'à l'explosion de la guerre, en 1814. Les Anglais éprouvèrent d'abord quelques revers; mais à la fin leur victoire, sous la conduite du général Ochterlony, fut complète; le traité de 1816 assura aux Anglais une cession de territoire et le droit d'avoir un résident au Népâl, droit qu'ils ont toujours exercé depuis cette époque. Parmi les faits divers du règne de Girban-Juddha, nous signalerons un sacrifice offert à Guhjeçvarî par un brâhmane; ce sacrifice se composait d'un homme de basse caste, d'une brâhmanî et d'un cheval. Heureusement, la chronique déclare que ce brâhmane était fou. C'est sous ce règne que le grand et habile ministre Bhimasena commença sa carrière. Girban-Juddha-Vikrama-Sah succomba à une épidémie meurtrière de petite vérole et laissa le trône à son fils, Râjendra-Vikrama-

Sah. Plusieurs calamités affligèrent ce règne : l'épidémie appelée *mahâmâi*, le choléra (Bisûci), l'explosion de la poudrière de Noakot, et surtout le désastreux tremblement de terre de 1833 (p. 269-270). En 1837, le général Bhimasena, qui était à la tête des affaires depuis plus de vingt ans, fut disgracié; il se coupa la gorge en 1839.

La chronique *Vamçâvalî* ne va pas plus loin; mais le livre de M. Wright nous permet de continuer l'histoire jusqu'à nos jours. En 1847, Râjendra-Vikrama-Sah fut déposé (il vit encore) et remplacé par le roi actuel, Çrî-Surendra-Vikrama-Sâh, dont M. Wright nous donne le portrait (pl. XV). Çrî-Surendra fit une guerre heureuse avec le Tibet, et fut toujours en paix et en amitié avec l'Angleterre. La prospérité de son règne est due au talent de son premier ministre, Jung-Bahadur, homme éminent qui, arrivé au pouvoir par les plus détestables moyens, s'y maintint par la plus grande habileté et la plus grande sagesse. Il nous semble à propos d'esquisser ici cette brillante carrière.

Jung Bahadur avait sept frères; il était fils d'un kâjî, et neveu de Matabar-Singh, neveu lui-même du fameux ministre Bhimasena. Entraîné dans la ruine de son oncle, Matabar-Singh, après une sorte d'exil, était rentré au Népâl et s'était élevé au premier rang, après avoir fait périr les ennemis de Bhimasena qui étaient aussi les siens. Les progrès de son neveu, Jung Bahadur, nommé colonel en 1844, l'inquiétaient, et il n'avait que trop de raisons de s'en défier; car, en 1845, Jung Bahadur, ayant gagné la confiance d'une des rânîs, assassina Matabar-Singh, et mit le crime sur le compte du roi, qui eut l'ineptie de s'en vanter; la vérité fut connue plus tard. L'année suivante, le chef du nouveau ministère qui, cependant, avait la confiance de la rânî, fut assassiné, et, à la suite de ce meurtre, il y eut un massacre de ministres et de grands personnages, au nombre de trente-deux, sans compter une centaine de gens de moindre état qui périrent dans cette boucherie (p. 57-58). Tout avait été concerté entre la rânî, qui n'eut pas lieu de s'en réjouir, et Jung Bahadur, devenu le maître

de la situation. Peu après, cet ambitieux se défit par les mêmes procédés de trente-deux serdars (officiers supérieurs) qui voulaient lui résister, exila la rânî, sa complice, à Bénarès, déposa le roi qui vécut depuis en prison, et mit sur le trône le roi actuel qui fut toujours son très-obéissant souverain. Pour mieux s'assurer le pouvoir, Jung Bahadur eut soin de contracter lui-même et de faire contracter aux membres de sa famille des mariages importants qui missent dans ses intérêts tout ce qu'il y a de notable au Népâl. Aussi jouit-il paisiblement du pouvoir jusqu'à sa mort, malgré quelques tentatives pour le renverser, tentatives dont l'insuccès ne fit que mieux démontrer sa solidité.

Ce pouvoir acquis et conservé par des moyens tout orientaux, Jung Bahadur l'exerça quasi à l'européenne, d'une manière intelligente, dans un esprit de progrès et avec un sentiment vrai des intérêts et des besoins du pays. Il eut toujours soin de s'appuyer sur l'alliance anglaise, et, dès 1848, il offrit à ses voisins du Sud, engagés dans une guerre contre les Séikhs, un concours qui ne fut pas agréé, mais qui était un témoignage clair et certain de ses excellentes dispositions. Un voyage à Londres, exécuté en 1850, en fut une nouvelle preuve et exerça sur lui la plus heureuse influence. Une des conséquences immédiates de cette exploration lointaine fut la révision du code criminel, l'adoucissement des peines et beaucoup d'autres réformes, entre autres, les mesures prises pour entraver les sacrifices des veuves. Ne pouvant les interdire absolument, il déclara que celles de ces malheureuses qui auraient de jeunes enfants ne seraient pas admises aux honneurs du bûcher, et que celles qui, au dernier moment, reviendraient sur leur décision, pourraient y renoncer sans être lapidées, comme cela se faisait autrefois. Ce furent sans doute ces tendances réformatrices qui motivèrent les tentatives faites en 1851, 1852 et 1853 pour renverser Jung Bahadur; le frère du roi et un de ceux du premier ministre étaient entrés dans le premier complot; ils furent détenus à Allahabad, dans l'Inde anglaise, et rappelés plus tard par le gouvernement népâlais

lui-même, acte de modération qui atteste à la fois le progrès des mœurs et la force du pouvoir de Jung-Bahadur. De 1854 à 1856, le Népâl fut en guerre avec le Tibet, à cause des vexations qu'éprouvait, en traversant ce dernier pays, l'ambassade envoyée tous les cinq ans par le Népâl à l'empereur de Chine. Le traité qui mit fin aux hostilités assujettit le Tibet à payer un tribut annuel de 25,000 francs, à consentir la réduction des droits imposés sur les marchandises venant du Népâl et à admettre la résidence d'un officier gorkha à Lha-Sa. Les Népâlais avaient donc eu l'avantage dans cette guerre, mais ils l'avaient acheté par de grandes souffrances; les vivres leur avaient souvent manqué. Entre autres mesures adoptées pour obvier aux difficultés de l'approvisionnement, Jung Bahadur avait fait déclarer par l'autorité religieuse que les yaks (bœufs grognants du Tibet) sont des daims et non des bœufs, qu'ainsi les Hindous orthodoxes peuvent en manger sans scrupule (p. 61).

Dès qu'éclata la grande insurrection de 1857, le ministre népâlais offrit de faire marcher ses troupes contre les révoltés. L'offre fut déclinée; si elle eût été acceptée, le massacre de Cawnpore n'eût sans doute pas eu lieu (p. 61). A la fin les Népâlais vinrent se joindre aux troupes anglaises, qu'ils renforcèrent de douze mille hommes et de vingt-quatre canons. Les frais de l'expédition furent payés par le gouvernement britannique, et un terrain productif de la région du Teraï fut cédé au Népâl. Les rebelles fugitifs avaient trouvé un asile au Népâl, après la répression du soulèvement (parmi eux était le fameux Nana Sahib qui serait mort de la fièvre dans le Teraï, sans qu'on ait la certitude du fait); ces misérables furent expulsés par d'énergiques mesures du premier ministre.

Malgré cette étroite alliance avec l'Angleterre, le Népâl resta fermé aux Européens sous l'administration de Jung Bahadur : ce n'est pas qu'il fût personnellement hostile à des relations plus faciles avec eux; au contraire, il y était favorable; mais sur ce point, comme sur bien d'autres, et plus encore

sur celui-là que sur tout le reste, il lui fallait compter avec les préjugés de ses compatriotes. Un traité pour l'extradition des criminels, conclu en 1853, fut plusieurs fois retouché; mais jamais rien de sérieux ne fut fait pour ouvrir aux Européens l'accès du pays. Quand les frères Schlagintweit demandèrent, en 1855, à y pénétrer pour se livrer à des observations scientifiques, ils essuyèrent un refus formel; en 1856, néanmoins, l'un d'eux put profiter de la tolérance accordée aux Européens de séjourner dans la capitale et aux environs, dans un rayon de quinze milles. A part cette exception, « le Népâl est resté une *terra incognita*, comme lorsque le colonel Kirckpatrick le visita, il y a cent ans (p. 66). »

Jung Bahadur avait reçu de nombreux honneurs. En 1856, le roi lui avait donné le titre de mahârâja et avait épousé une de ses sœurs. Le gouvernement anglais l'avait créé G. C. B. en 1857, à cause des services rendus lors de l'insurrection, puis G. C. S. L. en 1875. L'empereur de Chine l'avait décoré du titre de Thong-lin-pim-ma-ko-kang-wang-syân (p. 66 et 288), c'est-à-dire « chef de l'armée, le plus brave dans toutes les entreprises, parfait en toutes choses, maître de l'armée, mahârâja ». Jung Bahadur qui, en 1875, avait encore tenté un second voyage en Angleterre, dont un accident le détourna, mourut en février 1877, chargé de gloire et d'honneurs, mais non d'années, car il n'avait guère plus de soixante ans.

Je venais de recevoir le livre de M. Wright et je regardais le beau portrait en pied de Jung Bahadur qui en forme la première planche, lorsque mes regards tombèrent sur un entre-filet du journal *Le Temps* du 10 avril 1877, que je crois devoir reproduire ici textuellement.

« Les journaux des Indes nous apportent quelques détails sur la mort de sir Jung Bahadur. Le célèbre allié de l'Angleterre a été trouvé inanimé sur les bords d'un cours d'eau, à Bagonuttee, au sortir d'un bain. Les trois principales ranées, son frère et son fils ont été immédiatement appelés pour constater le décès. Les funérailles ont eu lieu le 1er mars. Après

avoir annoncé leur intention de se sacrifier, les ranées ont donné l'ordre d'élever un immense bûcher de bois de sandal et de résine; elles ont pris ensuite un bain et fait des présents considérables aux brahmines. Avant de mourir, elles ont voulu encore charger leur beau-frère de l'exécution de diverses mesures à prendre en vue du maintien du bon gouvernement du pays et de la paix, et mettre en liberté quelques prisonniers. Elles sont entrées dans le bûcher, sans manifester la moindre émotion et en récitant des prières. Le corps a été placé sur le dos; l'aînée des ranées a pris la tête de Jung Bahadur sur ses genoux, et les deux autres les pieds. Après cette cérémonie, les trois princesses, dont les regards ne quittaient plus le cadavre, ont été entourées de combustibles odoriférants, puis le feu a été mis au bûcher par le fils du défunt. Quelques minutes après, il ne restait plus du bûcher que des cendres. De grands efforts avaient été faits, mais inutilement, comme on le voit, pour détourner les trois ranées de leur sinistre projet. »

Un mot d'abord sur une petite inexactitude qui se trouve au début de ce récit. Au lieu de « sur les bords d'un cours d'eau, à Bagonuttee », il faut évidemment lire « sur les bords du cours d'eau Bâgmatî »; car M. Wright nous dit : « A un mille au S. E. de Kathmandu est Thàtapali, résidence de Jung Bahadur. C'est une immense construction ou plutôt une rangée de constructions, située près du bord septentrional de la Bâgmatî, juste à l'endroit où elle est traversée par un pont conduisant à Pattan » (p. 13). Maintenant, nous nous bornerons à une simple réflexion sur ce récit de funérailles : voilà les obsèques d'un ministre qui, pendant près de trente ans, a cherché à faire disparaître les sacrifices des veuves; trois femmes s'y donnent en holocauste. On voit par là s'il est facile de déraciner les coutumes les plus révoltantes, et combien il faut lutter pour faire pénétrer le bon sens et la raison dans des esprits gâtés par des superstitions séculaires.

Le frère de sir Jung Bahadur a pris sa place dans le poste qu'il occupait, et rien n'est venu nous donner lieu de croire

que la mort de l'homme éminent qui a dirigé si longtemps les affaires du Népâl ait amené des désordres ou troublé le régime qu'il avait inauguré.

L. Feer.

Etymologisches Wörterbuch der Turko-Tatarischen Sprachen. Ein Versuch zur Darstellung des Familienverhältnisses des Turko-Tatarischen Wortschatzes, von Hermann Vambéry, Leipzig, 1878.

M. Vambéry, qui s'est déjà fait connaître par des travaux originaux et intéressants sur l'*ouïgour* et le *tchagataï*, a entrepris cette fois une tâche que personne n'avait encore tentée et qui présente de grandes difficultés. La principale, la plus sérieuse de toutes, comme lui-même l'a fort bien remarqué dans sa préface, est le manque d'un point de départ, d'une base certaine et incontestée, telle que le sanscrit pour les langues indo-européennes. La langue turque se subdivise en une infinité de rameaux, mais dont la plupart sont restés à l'état de dialectes parlés par des populations à demi-sauvages, étrangères à toute culture intellectuelle et ne nous offrant aucun monument écrit qui puisse servir de point de comparaison. Des notes recueillies pour ainsi dire à la volée, quelques chants, quelques légendes, c'est peu pour des études philologiques rigoureuses. Dans les dialectes qui ont été cultivés, comme l'*ouïgour* et le *tchagataï*, les textes ne manquent pas, mais ils sont d'une époque relativement basse, puisque le *Koudatkou-Bilik*, qui est le plus ancien de tous, ne remonte pas plus haut que la dernière partie du XI[e] siècle de notre ère. Tel qu'il est, ce document a cependant une grande importance, parce qu'il nous offre certainement le spécimen le plus pur de la vraie langue turque, la plus libre de toutes ces influences étrangères qu'elle a subies, à mesure qu'elle s'est étendue vers l'ouest de l'Asie, la plus digne, par conséquent, d'être prise pour type.

Je crois que M. Vambéry est dans le vrai, lorsqu'il propose de diviser la langue turque en deux grandes familles : celle du nord, celle du midi; la première comprenant les dialectes qui se parlent depuis la Lena jusqu'au Jenisseï, ou plutôt jusqu'aux pentes septentrionales des monts Saïan, tels que le *yakout*, le *koïbal*, le *karagas*, etc., etc.; la seconde, ceux qui se rencontrent depuis la Chine jusqu'au Danube, en suivant une direction sud-ouest. On pourrait encore adopter une autre classification, un peu vague peut-être et encore moins scientifique que la première : les dialectes des populations nomades, ceux des populations sédentaires; mais ces divisions n'ont rien de précis, ne représentent qu'une constatation géographique, topographique, si l'on veut, et ne doivent pas nous faire perdre de vue deux faits qui paraissent démontrés dans l'état actuel de nos connaissances : d'une part, que l'*ouïgour* est la forme la plus ancienne sous laquelle se présente le turc en tant que langue cultivée; d'autre part, que l'*altaïque* est celui des dialectes parlés qui semble se rapprocher le plus de la forme primitive. Par exemple, je serais porté à croire qu'il y a un peu d'exagération à affirmer que le texte du *Koudatkou-Bilik* est facilement intelligible aux habitants du Turkestan « der Text des Kudatku Bilik jedem Ostturkestaner, ja dem Mittelasiaten im Allgemeinen leicht verständlich ist. » Le turc de Kachgar, si je m'en rapporte aux extraits que M. Shaw a publiés à la suite de son intéressant livre (*A Sketch of the Turki language as spoken in eastern Turkistan, Káshgar and Yarkand*), et surtout au texte précieux du غزات در ملك چين, publié à Kasan[1], a subi l'influence arabe et persane à un degré incroyable, ce qui est tout le contraire du célèbre ouvrage ouïgour, dont le Vocabulaire a une originalité toute particulière. Et ce n'est pas seulement dans cette partie de l'Asie qu'on remarque une différence aussi notable entre la langue courante et écrite et la langue des anciens livres; une observation plus frappante encore peut être faite dans le khanat de Khiva, et

[1] Il n'en a paru encore que les dix premières feuilles.

c'est un écrivain de haut rang, très-versé dans la connaissance de sa langue et de son pays, qui nous la fournit. En effet, Aboul-Gâzi, après avoir énuméré les sources auxquelles il a puisé pour composer son *Histoire généalogique des Tatars*, fait la déclaration suivante (1[re] édit., p. 23; 2[e] édit., p. 37) : بو
تاریخنی یخشی ویمان بارچهلاری بیلسون تیب ترکی تیلی بیرلان آیتدیم
ترکینی هم آنداق آیتب من کیم بیش یاشار اوغلان توشونور بیر کلمه
جغتای ترکی سندین وفارسیدین وعربیدین قوشمای من روشن بولسون تیب
« J'ai écrit cette chronique en langue turque, afin que tous, bons ou mauvais, pussent la comprendre. J'ai employé des mots turcs tels qu'un enfant de cinq ans fût à même de les entendre. Pour être plus clair, j'ai rejeté les expressions empruntées au turc *tchagataï*, au persan et à l'arabe. » Ce passage est très-important. Il prouve que c'est à tort que nous appelons *tchagataï* la langue dans laquelle ont écrit Aboul-Gâzi, Bâber et Nevaï, laquelle n'est autre que le turc, le *turki*, comme ils le nomment eux-mêmes. Mais que faut-il entendre par le *tchagataï?* Ne serait-ce pas précisément la langue dans laquelle est rédigé le *Koudatkou-Bilik* et qui n'est autre que le turc dans sa forme la plus anciennement connue et dans le pays le plus rapproché de son berceau? On s'explique alors pourquoi Aboul-Gâzi, qui écrivait au XVII[e] siècle de notre ère, évitait d'employer des mots qui étaient compris de tous au XI[e], mais qui étaient tombés en désuétude et n'étaient plus entendus que des érudits. C'est exactement ce qui a lieu de nos jours pour la langue de Rabelais, de Froissard et de Joinville. Les expressions de langue *ouïgoure*, de langue *tchagataï* ne doivent désigner que les différences d'âge et d'étapes de l'idiome turc.

Pour en revenir au travail de M. Vambéry, je ne prétends pas ici en rendre un compte exact et rigoureux. Le terrain qu'il a entrepris le premier d'exploiter est si scabreux, si glissant; les rapprochements qu'il a cru devoir faire sont parfois si inattendus, quoique très-plausibles, scientifiquement parlant; les questions difficiles et obscures que soulèvent ses as-

sertions sont si nombreuses, si délicates, que chacune d'elles exigerait un examen minutieux et une étude spéciale; et puis, faut-il le dire, je n'ai que peu de goût pour le domaine des étymologies. Je me bornerai donc à dire, en général, que M. Vambéry a dû déployer une grande somme de patience et d'érudition dans ses recherches, qu'il les a faites avec beaucoup de conscience, et qu'on ne peut s'empêcher de trouver très-ingénieux des rapprochements dont la légitimité peut, du reste, paraître contestable.

Il est temps maintenant de passer à certaines observations de détail que m'a suggérées la lecture du livre de M. Vambéry. Ce ne sont pas précisément des affirmations critiques que je prétends émettre; ce sont plutôt, du moins en majeure partie, des doutes que je lui soumets.

Le rapprochement qui est fait à la page 2 entre le tchagataï *aguz, agiz, avuz*, signifiant « bouche, ouverture, embouchure », et le tchouvache *sjuvar* (*sjuv* correspondant à *aj*, *av*, et *ar* à *uz, iz*), signifiant également « bouche », me semble avoir besoin d'être justifié par des exemples.

A la page 3, M. Vambéry s'exprime ainsi : « *Aji* = Tugend, Güte, Wohlthat, und hiervon das im Kudatku Bilik häufig vorkommende *asiz* = schlecht, lasterhaft, richtiger *ajsiz* = ohne Gutes, tugendlos; *ajik* = Wohlstand, Wohlbefinden, Reichthum, » et plus loin : « *etkü* = gut, fromm; *üt* — Heilung, Genesung; *ütemek* = Heilen, etc., etc. » Je crois qu'il y a là une confusion. *Aji*, racine de *ajik*, n'existe pas, si je ne me trompe, ou du moins on n'en produit pas d'exemple. ايتكو, signifiant proprement « ce qui est à faire », a formé ايكو par la suppression du ت, et est devenu à son tour ايو dans l'ottoman. *Ajik*, ايبق, signifiant « richesse, bien-être », et même « abondant », d'où ايبق مال « de nombreuses bêtes », dans Rad.[1] I, 39, n'a, je pense, aucun lien de parenté avec *asiz* ou *ajsiz* (cette dernière forme est hypothétique). *Asiz*,

[1] Je désigne ainsi la *Collection des chants sibériens* du Dr Radloff.

اسيز, est sans doute pour اسيغسيز, comme semble le démontrer, du reste, la forme اسغيز, et doit se traduire proprement par « sans utilité, sans profit ». Quant à *üt*, اوت, signifiant « guérison », ce serait plutôt par « herbe », d'où « herbe médicinale, remède », qu'il faudrait le rendre, mais sans le rattacher en rien à *ütemek*, اوتامك, qui veut dire, en général, « s'acquitter de, payer », par extension « soigner », et semble venir lui-même de اوتمك « passer, passer par, pénétrer, suivre, percer, passer sa vie ».

A la page 81, on lit : « *ḳaruḳ*, *ḳoruḳ*, *ḳuruḳ* = Zaun, Umfriedigung, Schutz, Wehre; *ḳuruḳluḳ* = Beschützung; *ḳoruḳmaḳ*, *ḳuruḳmaḳ* = sich schützen, sich zurückziehen, sich fürchten (Furcht bedeutet daher im concreten Sinne die Handlung des Sichzurückziehens). » Il semblerait, d'après cela, que M. Vambéry veuille rattacher à la même racine des mots comme قوروق, où le ق est un affixe, et قورقو, قورقوش, قورقونج, où il est radical; en d'autres termes, qu'il dérive de قورقق ou قوروقق « craindre », de قورمق « disposer, enclore, défendre ». Je crois qu'il y a là une parenté plus apparente que réelle, quoiqu'elle soit présentée d'une manière très-ingénieuse.

A la page 105 : *ḳujas*, *ḳojas* = « Sonne, Sonnenhitze », est dérivé de *küjmek*, *küimek*, *güjmek* = « brennen, entzünden ». Ce serait très-bien pour le sens, mais il y a une difficulté : c'est de rattacher قوياش à كويمك. Ne semble-t-il pas plus naturel de le rattacher à قويمق qui a, entre autres sens, celui de « verser, répandre »? C'est ainsi qu'on lit dans les extraits publiés par M. Shaw, p. ٣١ : تاغلاردين سو قويولدى « l'eau se déversa du haut des montagnes ». قويمق, dans ce sens, peut se rapprocher du mongol ᠭᠣᠶᠢᠬᠤ « eingiessen ». D'après cela, قوياش signifierait proprement « celui qui déverse (la lumière ou la chaleur) ».

Peut-être M. Vambéry s'avance-t-il trop, lorsqu'il affirme, page 106, que *köngül*, *küngül*, *göñul* signifient proprement et originairement « courage, désir, zèle », ce que le grec ancien appelle *θυμός*, et, par extension seulement, *cor, le cœur*, au-

trement dit, *jürek.* A l'appui de son assertion, il cite l'expression *köngül almak* « reprendre courage, s'enhardir ». Mais alors, si كونكل n'a que le sens que lui attribue M. Vambéry, comment expliquer des locutions comme كونكل دونمك « avoir des battements de cœur », et كونكل قالمق « être irrité », dans R. III, 15, où on lit :

قانچا كونكلونك قالسا دا

Si irrité que soit ton cœur,

et où il est évident que كونكل est pris dans son sens *matériel* et *tangible,* lequel a toujours dû précéder le sens *moral* ou *abstrait,* et non pas procéder de lui? De même que يوراك vient d'une racine qui exprime « le mouvement, l'activité », كونكل vient de كونمك, qui a trait à « une altération ou changement purement physique », comme le prouve l'exemple de Bâber, cité dans mon Dictionnaire : مين ساوققه وقارغه كونكانيمحيين مو مينى تانيمادى ; d'où il suit que يوراك veut dire « celui qui marche, qui bat », et كونكل « celui qui subit des changements, des altérations ». Si كونكل vient réellement de كونمك, ce que je ne garantis nullement, il ne faut pas oublier qu'il est pour كوننكل, puisque نكل est l'affixe. D'après M. Vambéry, d'accord en cela avec Ahmed-Vefik-Pacha (page 1070 de son Dictionnaire), كونكل est pour كويكول et vient de كويمك, ce qui est peut-être plus juste; mais ma remarque n'en subsiste pas moins; car alors كونكل veut dire proprement « chaud, ardent », pris dans son sens propre.

A la page 145, M. Vambéry, parlant du mot *süjürgal*, qui signifie proprement « un présent d'un supérieur à un inférieur », par opposition à *sácik* « présent d'un inférieur à un supérieur », fait observer avec raison qu'il y a là une anomalie tenant probablement à ce que cette expression ne nous a été transmise que par les écrivains persans de l'Asie centrale (« von den persisch-mittel-asiatischen Schriftstellern »). En effet, سويورغال ou سيورغال, qui vient de سيورمك, signifiant « réjouir, rendre content », semble être une forme contractée de سيوركال

pour « réjouir », pour « rendre content », et devrait s'écrire par un ك et non par un غ. Je suppose que cette confusion tient à ce que le mot s'est d'abord présenté aux écrivains persans, écrit en caractères ouïgours, où le ـــٓ, qui se rend par le ق ou le غ, ne diffère que par les deux points superposés du ـــ correspondant au ك.

Je ne puis souscrire à l'opinion de M. Vambéry, lorsque, à la page 162, il rapproche *talim, telim* = « viel, gross »; *talai* = « viel, reich, gross »; *talai* = « Meer, ein grosses, weites Wasser »; *tolu, dolu, tolo, tol* = « sehr, viel und stark ». Je crois qu'il y a là une distinction à établir, تلم, تيلم, ديلم signifiant avant tout « nombreux, beaucoup », et ce sens vient lui-même de celui de tranche, morceau », le verbe تيلك se traduisant par « diviser en petits morceaux ». Ainsi, dans le *Koudatkou-Bilik*, page 80, vers 15 :

تيل اسغى تلم بار يازى دا اوكوش

Les avantages de la langue sont *nombreux;* ses inconvénients aussi sont nombreux.

Dans le كتاب غزات در ملك چين, page 7, ligne 5, on le trouve dans le sens de « grand », qui est venu du premier :

كه ياد نامه قالغاى تلم روزكار

Pour qu'il reste comme un mémorial pendant un *grand* (nombreux) temps.

De même le mot تالاى, venant de تالامق « piller », proprement « diviser en morceaux », signifie « nombreux, beaucoup, très ». Ainsi dans Rad. IV, 42 : تالاى بولغانان سونك « après beaucoup de temps »; *id.* III, 155 : تالاىدان « depuis longtemps »; *id.* III, 479 : بير تالاى ليلاك « un grand nombre de cigognes »; *id.* III, 56 :

ماسا ديكان بير تالاى فقير ايكان

Ce qu'on appelle moucheron est un être bien humble.

On voit que, dans ces racines, l'idée primordiale est celle de *la division*, et, par suite, *du nombre*, et non pas celle de *la grandeur*, de *la dimension*. Dans les mots *tolu*, *dolu*, *tolo*, *tol*, l'idée dominante est celle de *la plénitude*. Ainsi dans Rad. III, 683 : تولا تولا « pleinement », puis تولا ييللار « beaucoup d'années », mot à mot, *tout plein d'années;* puis dans le كتاب غزات در ملك چين, page 89, ligne 7, cette expression :

تولاراق ايرديكه عيّار دوز

La plus grande partie (le plus plein) était tout uniment des fourbes.

De là encore peut-être le sens de « butte, tertre », mot à mot, *ce qui est plein*, dans Rad. I, 256. Quant à *talai* = « Meer, ein grosses, weites Wasser », que M. Vambéry cite comme appartenant au dialecte altaïque, ce n'est que le mot mongol ᠲᠠᠯᠠᠢ, signifiant proprement « une grande masse d'eau », et se joignant même à سو ou à تينكيز, comme dans Rad. II, 637 :

قان دالاى سو يايقاليب تور

La grande eau rouge se remue.

Et plus bas :

تينكيز دالايغا ييتيب كيلدى

Il arriva à la grande mer.

A la page 168, M. Vambéry rattache le mot *tangri* = Gott, Himmel à *tang* = Tagesanbruch, Tageslicht, Licht. Je serais porté à croire que تينكرى, en mongol ᠲᠩᠷᠢ, signifiant « le ciel, la divinité », renferme plutôt l'idée primitive de « haut, élevé », et n'a pas de rapports avec تانك « le matin ».

Il est très-certain que *barmak* signifie « se mettre en mouvement, aller, marcher », mais ce qui l'est beaucoup moins, c'est que *borun*, *burun*, *murun* = « jeder vorstehende Theil als : Nase, Vorgebirge, Spitze », doivent se rattacher à cette racine, comme on le voit page 200. J'aimerais mieux, pour ma part,

les faire dériver de اور, اوری « haut, élevé, en haut », les idées de *hauteur* et de *proéminence* ayant entre elles une connexité toute naturelle. Toutefois, je ne vais pas jusqu'à trouver une parenté entre *ōr, ūr* et *bōr,* d'où sort *bōrmek* dans le yakoute, *bürüi* signifiant « couvrir par en haut » (conf. p. 211).

Je crois que je n'ai pas besoin de pousser plus loin ces observations pour appeler l'attention sur le savant travail de M. Vambéry. Lorsqu'il s'agit d'un sujet aussi difficile à traiter que celui qu'il a eu le courage de choisir, ce n'est pas trop des efforts de tous pour arriver à un résultat sérieux et véritablement scientifique. Dans tous les cas, M. Vambéry aura eu le mérite de se risquer le premier sur un domaine encore à peu près inexploré et d'avoir élucidé déjà plusieurs points obscurs.

PAVET DE COURTEILLE.

AOGEMADAÊÇÂ; Ein Pârsentractat in Pâzend, Altbactrisch und Sanscrit, herausgegeben, übersetzt, erklärt und mit Glossar versehen von Dr WILHELM GEIGER, Privat-Docent an der Universität Erlangen. — ERLANGEN, Deichert, 1878, 1 vol. 160 pages in-12. — *AOGEMADAÊÇÂ; traité parse en pâzend, vieux bactrien et sanscrit, édité, traduit, expliqué et doté d'un glossaire par le Dr W. Geiger.*

L'an dernier, lorsque le docteur Geiger publiait l'interprétation de la version pehlvie du fargard I du *Vendidâd*, nous exprimions le vœu de voir le fonds de manuscrits recueillis par Haug ouvert au jeune et savant auteur. Aujourd'hui ce désir est complétement réalisé; M. Geiger a pu puiser dans cette riche mine et il donne au monde orientaliste une pierre retirée de ce vaste fond. Sous le nom un peu bizarre mais suffisamment justifié de *Aogemadaêçâ*, emprunté au commencement même du livre, nous voyons paraître un petit écrit de 260 larges lignes, dû à la plume d'un pieux Mazdéen, écrit jugé, du reste, par les coreligionnaires de l'auteur

comme assez important pour recevoir une traduction sanscrite.

Ce sont ces sept pages et leur version indoue qui font l'objet de ce travail d'une étendue assez considérable. Aussi ce n'est point une simple édition de manuscrit, mais un travail complet pouvant servir de modèle à tous les éditeurs interprètes.

On y trouve d'abord, dans une introduction, l'histoire de l'ouvrage principal et l'appréciation de sa valeur, puis l'historique de la version sanscrite et l'indication des différences de langage que l'on remarque entre cette dernière œuvre et celle de Nériosengh, enfin la description des trois manuscrits dont M. Geiger a fait usage et une intéressante discussion sur leur origine et leurs rapports. Tout cela est fait avec autant de méthode que de jugement. A l'introduction succèdent le texte pârsi, mêlé de citations de l'*Avesta,* puis la version sanscrite et un tableau riche, bien qu'incomplet, des variantes des deux textes. Après cela viennent la traduction en allemand du pârsi et du zend, de nombreuses notes exégétiques, un double glossaire pârsi-zend et un index des mots sanscrits avec les termes de l'original en regard.

Certes M. Geiger a eu la main heureuse lorsqu'il l'a mise à ce travail. L'*Aogemadaêcâ,* dans ses bornes étroites, renferme bien des choses intéressantes ; il nous montre les conceptions religieuses du Mazdéen sous un jour assez neuf et nous donne lieu de croire que son auteur s'est inspiré de pensées et de lectures chrétiennes ou tout au moins bibliques; car dans ce traité, ou plutôt cette espèce de méditation sur la mort, nous trouvons bien des points de ressemblance avec certains traités de spiritualité patristiques ou avec certains textes sapientiaux. Il nous donne, en outre, plusieurs passages perdus de l'antique *Avesta,* si toutefois, et ceci est une supposition de M. Geiger lui-même, ces passages n'ont point été composés très-tardivement à une époque où l'*Avesta* était déjà livre clos. Ce point serait très-important à vérifier, car la solution de cette difficulté permettrait de fixer l'époque du dernier usage de la langue avestique.

Les manuscrits que M. Geiger a eus à sa disposition sont malheureusement, comme il l'explique, d'une imperfection très-grande et ne s'accordent pas entre eux dans leurs erreurs.

Le texte avestique y est particulièrement maltraité. Le docte éditeur a dû y faire bien des corrections et restitutions, et il s'est tiré de ces passages difficiles avec beaucoup de discernement.

Grand nombre de ses conjectures sont assez solidement établies pour n'être point attaquées. Telle est la substitution de *arhis* à *âsis*, celle de *azeshô* à *arsa*, de *pathana* à *pahana* ou *pana* et beaucoup d'autres semblables.

Ce n'est point que nous partagions, en toutes choses, les vues de M. Geiger; mais les divergences d'opinion n'ôtent rien à la valeur scientifique d'un ouvrage. Trop souvent les critiques croient pouvoir condamner non-seulement ce qui est erroné, mais aussi ce qui ne s'accorde pas avec leur sentiment propre.

Comme objets de divergences d'opinion, nous signalerons :

1° L'assertion de la première page qui fait de la religion avestique celle de l'empire de Darius. On peut voir la discussion de ce point dans nos *Études avestiques*, p. 50 et suiv.; 2° l'interprétation du terme *frashô kereti* qui ne signifie point « résurrection » mais « restauration et pérennisation du monde », comme le prouvent du reste le terme pârsi et surtout le mot sanscrit correspondant *ukkhayasara*; 3° celle de *aogemadê* auquel nous ne pouvons donner avec Justi une racine *aog*, mais bien un radical *aoga* (*avagâ*, d'où *aoga*; du mot pârsi *angardan* (= *sam kar*) dont le sens doit être « accomplir une cérémonie. » Ajoutons en outre : *zari*, de *zarivâo*, peut très-bien s'expliquer comme dérivé de *zar*, vieillir, dépérir, et signifie homme (*hôsmand*). Il ne paraît pas nécessaire de corriger *nisyank*, *nis* étant employé dans l'*Avesta*. Enfin *Asiêgun* traduit *âkâça varna* (couleur du ciel), et, opposé à *içpid hôë* (au front blanc), signifie-t-il bien « de couleur noire »? D'autre part, plusieurs mots nouveaux sont interprétés très-heureusement, et l'ex-

plication de termes connus reçoit une confirmation nouvelle. Citons entre autres: *pathana*, large; *dûraê pâra*, longue à traverser; *dânu*, fleuve; *cirya*, actif, prompt; *yavanha*, pâture; *vairi*, gouffre, etc.

Nous ne pouvons résister à la tentation de citer quelques-uns de ces textes avestiques arrachés à l'oubli. Ils appartiennent à des fragments rhythmés, c'est là du moins notre conviction; M. Geiger n'a point envisagé ce point de vue et donne ces phrases ininterrompues. — Aux paragraphes 25 à 28, l'âme adresse à son corps les objurgations suivantes :

Âaṭ manm, tanvô ithyêjanuhaiti,
manya mananha humatem;
Aaṭ manm, tanvô ithyêjanuhaiti,
hizva mrûidhi hûukhtem;
Aaṭ manm tanvô ithyêjanuhaiti
zaçtaêibya vareza huvarstem.
Mâ manm tanvô ithyêjanuhaiti
añrâi vairîm fraçpayôis
yim khruvantem âithivañtem
yim daêvîm afradereçvantem
frâkerentaṭ añrô mainyus
bunem anhéus temanhahê
yaṭ ereghatô daozhanhahê

« Pour moi, ô corps périssable, pense de l'esprit le bon penser.

« Pour moi, ô corps périssable, dis de la langue le bon parler.

« Pour moi, ô corps périssable, fais des mains le bien fait. »

« Ô corps périssable, ne me jette pas au destructeur, dans « le gouffre redoutable, destructeur, dans ce (gouffre) que « Anro-Mainyus a fait diabolique, affreux, le fond du lieu des « ténèbres, du terrible enfer. »

§ 78. Pairithvô bavaiti pañtâo
yim azhis pâiti gâu çtavâo

açpañhâdô, vîrañhâdhô
vîraja anamarezhdikô
hâo did aevô apairithwô
yô vayaos[an]amarzhdikahê.

« Elle peut être évitée la route que garde un serpent gros « comme un taureau, qui attaque les chevaux, qui attaque les « hommes, meurtrier des hommes, impitoyable. Celle-là seule « ne peut être évitée, (la voie) de l'impitoyable Vayou » (l'atmosphère que traverse l'âme passant à l'autre monde).

Enfin, après avoir énuméré les richesses que peut acquérir un méchant, le paragraphe 84 ajoute :

pançnus gavô, pançnus açpa,
pançnus erezatem, zaranîm,
pançnus narô ciryô, takhmô

« Poussière sont les troupeaux; poussière, les chevaux.
« Poussière l'argent et l'or.
« Poussière est l'homme actif, puissant. »

Remercions M. Geiger de nous avoir fait connaître ces intéressants extraits et souhaitons que semblable trouvaille se renouvelle.

C. de Harlez.

REMARQUES SUR LE MOT ASSYRIEN *ZABAL* ET SUR L'EXPRESSION BIBLIQUE *BET ZEBOUL*.

Tous les orientalistes connaissent cette inscription de Nabuchodonosor, trouvée à Borsippa, que traduisit pour la première fois M. Oppert en 1857 et qui servit de base au déchiffrement ultérieur des textes assyriens. Le roi y relate comment il réédifia à Babylone le temple de Merodach, et comment il reconstruisit à Borsippa le temple de Nebo,

celui-là même auquel paraît se rattacher le souvenir de la Tour de Babel [1].

Un même terme générique, celui de *Zikurat*, est appliqué dans l'inscription à l'un et à l'autre temple; mais ils sont en outre désignés l'un et l'autre par un nom propre, écrit dans la langue des inventeurs de l'écriture cunéiforme, et dont la lecture est, pour le premier temple, E-SCHAK-IL[2], pour le second, E-ZI-DA.

Le mot *Zikurat* vient de la racine *Zakar*, racine qui se retrouve dans toutes les langues sémitiques avec le sens primordial d'*être pointu*, d'où les sens secondaires de *marquer, noter, se souvenir, nommer, célébrer*. *Zikurat* peu donc être étymologiquement rendu soit par *monument commémoratif*, soit par *monument en forme de pointe;* mais, dans l'usage, il s'entend d'une pyramide à étages.

Quant aux mots SCHAK-IL et ZI-DA, le sens n'en était pas très-clair à l'époque où M. Oppert révélait au monde savant la véritable nature de la langue assyrienne. Ce qu'on en savait de certain se bornait à ceci, que tous deux sont précédés de l'idéogramme de la maison ou du temple, qui se lit E dans la langue primitive des inscriptions et *Bit* en assyrien.

Depuis, grâce à la publication de la grande collection du British Museum, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, il a été possible de déterminer avec la dernière précision la valeur de ces groupes SCHAK-IL et ZI-DA.

ZI-DA se rencontre dans l'expression ID-ZI-DA, que transcrit invariablement l'assyrien *imnu* « main droite »; et, comme l'a fait remarquer avec justesse M. Lenormant[3], ID étant le signe de la main, il s'ensuit que ZI-DA doit signifier *de bon augure, propice, favorable*. D'autre part, ZI-DA est souvent transcrit par l'assyrien *kînu*, mot qui signifie *stable, durable*,

[1] Voy. Schrader, KAT, p. 41.

[2] Le complexe [cunéiforme] se lit ici IL; cf. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, Syllabaire, n° 164.

[3] *Études sur quelques parties des syllabaires cunéiformes*, p. 98, note.

éternel[1]. E-ZI-DA peut donc être exprimé en assyrien par *Bit-imni* ou par *Bit-kinu*. M. Schrader a adopté la première transcription et rend *Bit-imni* par *Tempel des Heils*[2]. M. Delitzsch, au contraire, lit *Bit-kînu*, et traduit *Temple éternel*[3].

Arrivons à SCHAK-IL. Le sens littéral n'en est pas douteux. SCHAK et IL sont isolément transcrits en assyrien par *rîschu* « tête »[4] et par *schaqû* « élever »[5], et collectivement par *schaqû scha rîschi*[6] ou par son synonyme *naschû scha rîschi*[7] « élévation de la tête », ou encore par *rischan elatuv*[8] « tête élevée ». En outre, l'expression SCHAK-IL est susceptible de se prendre au figuré dans le sens d'*élévation, grandeur, majesté*, absolument comme, en hébreu, נשׂא ראשׁ « il a élevé sa tête » se dit de celui qui a été élevé en dignité. Aussi voyons-nous qu'un dérivé de SCHAK-IL, GAR-SCHAK-IL-LA, est expliqué dans un endroit[9] par *Zukkurut* « renom, célébrité »[10], et dans un autre[11] par *buur* « éclat, splendeur »[12]. Le nom du temple E-SCHAK-IL signifie donc, au propre, *Temple de la Hauteur* (Temple élevé), comme le pense M. Schrader[13], ou, au figuré, *Temple de la Grandeur, Temple de la Majesté*[14].

[1] Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, Syllabaire, au signe [cuneiform].

[2] KAT, p. 234, 236.

[3] *Loc. cit.*

[4] Cf. Schrader, ABK, p. 26, n° 1.

[5] W. A. I, t. II, pl. XXXI, l. 2. Ce verbe doit être rapproché de l'arabe شقا (cf. جبل شاق *montagne élevée*) et peut-être aussi de شهق.

[6] W. A. I., t. II, pl. XXX, l. 3.

[7] *Ibid.*, pl. XXVI, l. 59.

[8] *Ibid.*, pl. XXX, l. 14.

[9] *Ibid.*, pl. VII, l. 52.

[10] Le mot *zukkarut* que cite M. Schrader (KAT, p. 36, note) comme un équivalent de [cuneiform], et qu'il traduit *Spitze, Höhe*, paraît plutôt être un doublet de *zukkurut*. Que *zukkurut* ait bien le sens que nous lui attribuons, on n'en peut douter, car ce même mot est expliqué, W. A. I., t. II, pl. XLIII, l. 6, par *zakar schum*.

[11] W. A. I., t. II, pl. 28, l. 42.

[12] Sur *buur* = ar. بهر, voy. Lenormant, *op. laud.*, p. 202.

[13] KAT, p. 235. — M. Delitzsch fait E-SCHAK-IL synonyme de *zikurat*; cf. *Assyr. Lesest.*, Syllabaire, au signe [cuneiform]

[14] Ces noms abstraits étaient usités chez les Assyriens. Ainsi, W. A. I.,

Mais le point sur lequel nous voulions surtout appeler l'attention des assyriologues, c'est que dans un court texte bilingue du grand recueil anglais[1], le groupe SCHAK-IL est transcrit non plus par la périphrase *schaqû scha rîschi* ou *naschû scha rîschi*, mais par un seul mot assyrien, *zabal*, dont le sens général d'*élévation* se trouve ainsi bien déterminé[2]. La plupart des langues sémitiques emploient, il est vrai, la racine *zabal* avec le sens tout différent de *faire du fumier, fumer la terre;* et pour l'assyrien lui-même nous citerons une phrase d'une inscription de Sargon, traduite par M. Oppert[3], où *zabal* équivaut à *pâturage*. Heureusement l'arabe a conservé ce verbe avec la double acception de *fumer la terre* et de *soulever, porter, élever*[4], en sorte que les deux sens de l'assyrien *zabal* n'ont rien qui doive nous étonner. En

t. IV, pl. XXIV, l. 23-24, mention est faite du « Temple de la Renommée » (*scha zikar schumi*).

[1] W. A. I., t. II, pl. XV, l. 43 et suiv.

[2] L'inscription dont nous nous occupons est une de ces phrases détachées, servant d'exemple grammatical, comme il y en a tant dans le second volume de W. A. I. Aussi ne peut-on se flatter de les toujours bien comprendre, d'autant plus que le scribe assyrien traduit servilement le texte, accadien ou sumérien, qu'il a sous les yeux. La première ligne UT-ḪI-IN *ki-im-ri* est obscure : nous ignorons la valeur de l'idéogramme UT-ḪI-IN. La seconde ligne *schi-ni-pat* KA-LUM-MESCH (= *suluppi*) signifie « les deux tiers des *suluppis* ». Les suluppis sont une sorte de graine ou de fruits qu'on offrait aux dieux en sacrifice. Voyez Lenormant, *l. c.*, p. 120, et Delitzsch, *Assyr. Thiernamen*, p. 82. Enfin les trois dernières lignes *i-na za-bal ra-ma-ni-schu a-na* EN (*Bel*) GIS-SCHAR (*kiri*) KA-LUM-MESCH (*salippi*) *i-man-da-ad* signifient : « Pour son offrande (littéralement : son élévation), il (le fermier? le jardinier?) offrira (mot à mot : mesurera) les suluppis au propriétaire de la plantation ».

[3] *Dour-Sarkayan*, p. 16, l. 5.

[4] Voyez Lane, *Dictionnaire*, v. زبل. De زَبَلَ dérive le mot bien connu زبيل *zebil* « *corbeille* » (ce dans quoi on porte). M. Halévy, rapprochant *zabal* de *zebil*, a proposé, à la séance du 8 mars 1878 de la Société asiatique, de rendre *ina zabal ramanischu* par « dans sa corbeille ». Il a ajouté qu'au surplus cette interprétation n'infirmait en rien nos conclusions, *zabal* ayant pu réunir les sens d'*élévation* et de *corbeille*. Pour justifier la conjecture de M. Halévy il resterait à démontrer que SCHAK-IL = *corbeille*, car il ne faut pas perdre de vue que dans notre texte *zabal* traduit le groupe SCHAK-IL.

assyrien, comme en arabe, le verbe *zabal* voulait dire *porter, élever* et même *enlever*[1]; ainsi s'explique fort bien le titre spécial des rois tributaires de l'Assyrie : *zabil kudurri*[2]. Incontestablement, ce titre signifie *porte-couronne* ou *qui a charge de la couronne* (cf. en arabe وزير). Pour en revenir à *zabal*, nous ne pensons pas trop nous aventurer en supposant que ce mot ait pu traduire aussi le groupe SCHAK-IL dans l'expression E-SCHAK-IL, d'où cette conclusion que le nom du temple de Mérodach se lisait *Bit-Zabal* en assyrien.

En présence de ce résultat, on se reporte tout naturellement à ce passage de la Bible, relatif à la dédicace du temple de Jérusalem, dans lequel Salomon s'exprime en ces termes : « Dieu a dit qu'il voulait habiter *dans les nuages*. J'ai construit pour toi (Dieu) un *Bêt-Zeboul* comme lieu de séjour pour toi à jamais[3]. » Jusqu'ici l'on avait cru que *Bêt-Zeboul* devait s'entendre d'une maison d'habitation; mais peut-être avons-nous ici l'équivalent du *Bit-Zabal* assyrien. Peut-être même le rédacteur hébreu songeait-il à ce *Bit-Zabal* lorsqu'il qualifiait de *Bêt-Zeboul* le temple de Jérusalem.

Quoi qu'il en soit, nous ferons observer que le mot *zeboul* a été interprété par simple conjecture dans les rares endroits de la Bible où il se rencontre. Ni en hébreu, ni dans les autres langues sémitiques, il n'existe de racine *zabal* ayant la valeur bien constatée de *demeurer*. Aussi les exégètes se fondent-ils principalement sur l'exemple tiré du Livre des Rois pour assigner au mot *zeboul* le sens d'*habitation*. Or, si nous passons en revue les autres exemples du mot *zeboul*, nous reconnaîtrons qu'il s'agit toujours d'un lieu élevé. Ainsi, dans Isaïe, ch. LXIII, v. 15, on rencontre la phrase suivante : « Regarde du haut du ciel; contemple du *zeboul* de ta sainteté et de ta majesté. » Dans Habacuc, ch. III, v. 11, on lit :

[1] Dans un passage (W. A. I., t. IV, pl. XV, l. 40), on a le précatif *li-is-zab-lu* traduisant l'idéogramme bien connu ZI « enlever ».

[2] Voy. par exemple W. A. I., t. I, pl. XVIII, l. 56. La valeur *zabil* de l'orthographe [illegible] est établie par la variante *za-bi-il*.

[3] I *Rois*, VIII, v. 12-13; cf. II *Chron.*, VI, v. 2.

« Le soleil et la lune se sont arrêtés dans leur *zeboul.* » Dans le psaume XLIX, un verset, très-obscur il est vrai, le 15e, oppose le *zeboul* au *scheol;* et il est curieux de constater ici que la Vulgate a souligné cette opposition en traduisant *zeboul* par *gloria :* « et auxilium eorum veterascet in inferno a gloria eorum. » Dans la Genèse, enfin, ch. XXX, v. 20, lorsque Léah vient de donner Zabulon, son sixième fils, à Jacob, elle prononce les paroles suivantes : הפעם יזבלני אישי כי ילדתי לו ששה בנים, ce que la Vulgate rend ainsi : « etiam hac vice *mecum erit* maritus meus, etc. » N'est-il pas préférable de dire : « Maintenant mon mari va m'honorer, me placer au-dessus de ses autres femmes, parce que je lui ai engendré six enfants mâles ? » Ainsi s'expliquerait que le verbe יזבלני ait un régime à l'accusatif. Plusieurs commentateurs ont senti cette difficulté, et ils ont essayé de la tourner en admettant que *yizbelêni* « il *m'habitera* » est pour יזבל עמי « *il habitera avec moi* ». L'emploi du régime direct devient très-naturel dès que l'on restitue à la racine *zabal* son vrai sens de *porter, élever.* Si l'on accueille cette hypothèse, ce serait l'idée de *grandeur* et non celle d'*habitation* qu'il conviendrait de chercher désormais dans le nom propre de Zabulon.

C'est avec toutes les hésitations d'un débutant dans les études assyriennes que nous nous hasardons à présenter ces quelques remarques. Mais, fondées ou non, nous avons confiance qu'elles atteindront leur but qui est de provoquer la discussion sur ce petit problème, intéressant surtout parce qu'il touche à l'exégèse biblique.

STANISLAS GUYARD.

MM. Guieysse et Lefébure viennent de faire paraître une importante publication, le *Papyrus de Soutimès,* texte et traduction d'un exemplaire hiéroglyphique du *Livre des Morts,* appartenant à la Bibliothèque nationale[1]. Le fac-simile, très-

[1] Ernest Leroux, éditeur.

exact et très-soigné, est dû à la main savante et habile de M. Guieysse, qui a déjà fait ses preuves comme égyptologue par une étude sur le chapitre LXIV du *Todtenbuch*, mais qui paraît, cette fois, avoir abandonné à son collaborateur la partie scientifique de la publication, car la traduction et le commentaire sont signés de M. Lefébure seul. On y retrouve les qualités bien connues de ce savant distingué : une grande pénétration, une érudition très-étendue, une connaissance sérieuse de la langue égyptienne. Il est le premier à reconnaître qu'une traduction d'un exemplaire du *Livre des Morts* ne peut être présentée comme définitive. Il serait oiseux d'entrer dans le détail de son travail pour discuter telle ou telle de ses interprétations; aucun de ses confrères n'oserait se flatter de s'acquitter mieux que lui de la même tâche, les traductions variant forcément suivant l'idée qu'on se fait de la religion égyptienne. Que M. Lefébure ne se méprenne pas sur le sens de mes paroles et ne m'accuse pas une seconde fois de vouloir discréditer les études mythologiques. En disant dans mon *Dictionnaire d'archéologie égyptienne* que « la religion s'est prêtée jusqu'ici à de nombreuses explications contradictoires dont aucune n'a été manifestement adoptée, » j'ai constaté un fait que personne ne peut nier, mais je ne désespère pas de la réussite finale. Je crois très-désirable, au contraire, que ce domaine de l'égyptologie soit abordé par des esprits sagaces, prudents et philologiquement bien armés, comme mon savant confrère, par des investigateurs d'une critique sûre, qui n'asseyent leurs interprétations que sur des textes traduits d'une manière indiscutable. Loin de faire fi des études mythologiques, je les considère comme très-attachantes, et je vais donner une preuve de l'intérêt qu'elles m'inspirent en présentant quelques observations à propos d'une des notes finales de la publication qui nous occupe.

M. Lefébure a reconnu la nécessité d'analyser l'expression *mâ-kheru* [hieroglyph]; il a parfaitement dégagé la règle de forma-

tion de ce groupe si important; il comprend que toute sa valeur repose sur l'élément *mâ* « vrai » ou « vérité », mais il ne parvient pas à en déterminer le sens; il s'en tient à l'explication approximative, *puissance par la parole, triomphe par la parole,* précisément parce qu'il ne s'est pas rendu compte de ce que les Égyptiens entendaient par *mâ*, la vérité.

Nous appelons vérité la *conformité* de l'idée avec son objet, dont le contraire est l'erreur; la conformité de ce qu'on dit avec ce qu'on pense, dont le contraire est le mensonge; la conformité du récit avec le fait, du portrait avec le modèle, etc. La conformité se prouve par la comparaison; aussi les Égyptiens avaient-ils adopté pour déterminatif et pour idéogramme du mot vérité l'instrument-type de la comparaison et de la mesure, la coudée ou règle — *mâ*, qui varie aux anciennes époques avec le doigt 𓂭, autre unité de mesure primitive et universelle. Est vrai d'une manière absolue tout ce qui est conforme à la règle, tout ce qui n'est pas autrement qu'il ne doit être : de là l'identité du vrai et du bien. Des artisans qui exécutent des ouvrages irréprochables sont en égyptien « des savants de leurs mains, auteurs « d'*œuvres de vérité*[1] ». Un cadavre qui ne se décompose pas est « à l'état d'être vrai[2] ». Hermès Trismégiste, en nous disant que « ce qui n'est pas toujours n'est pas vrai[3] », nous apporte un écho très-fidèle de la pensée égyptienne. Soustraire une chose à la destruction, c'est lui maintenir sa réalité, sa vérité : idée exprimée par le verbe causatif 𓋴𓌳𓂭 *s-mâ*. L'auteur de l'*Hymne à Osiris*, conservé à la Bibliothèque nationale et traduit par M. Chabas, après avoir dit que le dieu a créé la terre, l'eau, les plantes, les animaux, ajoute : *s-mâu n se Nut taui heru h'er-s,* « le fils de Nout (Osiris) *fait vraie* (maintient la réalité de) la double terre qui s'en réjouit ».

[1] Cf. Chabas, *Mélanges*, III, II, 132.
[2] Naville, *Mythe d'Horus*, XXI, 1.
[3] Traduction L. Ménard, IV, 9.

C'est-à-dire qu'après avoir créé il maintient sa création. Horus repoussant de sa lance les animaux malfaisants qui symbolisent les ennemis de la création, est appelé *tmâ* (variante de *smâ*, par substitution d'un impulsif à un autre), parce qu'en agissant ainsi il *fait la vérité*. M. Grébaut a démontré en effet[1] que le rôle solaire de la divinité consiste à entretenir la vie des êtres et à maintenir l'harmonie du monde par son lever quotidien. Dès que l'astre surgit à l'orient, les ténèbres, ses ennemies, sont vaincues et le règne de la vérité commence. La vérité est la raison de la vie, elle représente le développement, la conservation et la reproduction des êtres organisés; elle est en opposition avec les mauvais principes qui, en tant que personnification du mal physique, entravent son action. Mais elle représente aussi l'ordre moral, le bien, la vertu. Elle est la loi qui régit le monde moral aussi bien que le monde physique, l'ordre universel, le bien unique que la philosophie alexandrine, s'inspirant sans doute de la doctrine égyptienne, confondait avec Dieu; car la vérité fait corps avec le dieu égyptien, elle est sa substance même; on la lui offre comme aliment et il la mange[2]; il ne s'en sépare pas : « Ô Râ, uni à la vérité, associé à la vérité depuis le commencement[3] ! » C'est pourquoi, au point de vue mythologique, elle est déesse elle-même et possède la plénitude des attributs divins, « dame du ciel, régente de tous les dieux[4], » tantôt déesse fille, tantôt déesse mère, jouant le rôle d'Isis ou de Nephthys auprès du sarcophage qu'elle couvre de ses ailes[5], ou le rôle d'Hathor dont elle prend la coiffure[6].

Le rôle de la vérité étant ainsi expliqué, et c'est à la sa-

[1] *Hymne à Ammon*, p. 108, et *Mél. d'archéol. égypt.*, I, 249.

[2] *Livre des respirations*, éd. de Horrack, V, 5.

[3] Champoll., *Not.*, I, 854.

[4] *Denkm.*, III, 78.

[5] Louvre A. 81; Duemich, *Hist. Inschr.*, 43; *Denkm.*, III, 245.

[6] *Denkm.*, IV, 13.

gacité de M. Grébaut qu'en revient le premier honneur, on n'a pas besoin de demander au groupe [hieroglyph] *mâ-kheru* autre chose que ce qu'il contient; il contient les mots *vérité* et *parole,* et l'on est sûrement guidé dans la manière dont on doit le décomposer, par cette paraphrase si fréquente dans les textes religieux *au kheru-k mâ er kheftu-k :* « est ta parole vérité contre tes ennemis », formule dans laquelle il est facile de reconnaître la *φωνὴ ἀληθής* que Plutarque[1] nous signale comme ayant eu un pouvoir talismanique chez les Égyptiens. Pour faire la vérité, c'est-à-dire pour maintenir l'harmonie du monde, le dieu égyptien n'a besoin que de sa parole; il a dit au soleil : « Viens à moi[2], » et le monde a été constitué. « Étant trouvé que la parole d'Horus est vérité, on lui confia la fonction de son père le soleil[3]. » « Ta parole est vérité contre tes ennemis, ô dieu grand dans son disque[4]. » Ses ennemis sont les puissances typhoniennes, les *seba-u :* « Il renverse les *seba-u* par la vérité de parole[5]. » Il est dit du défunt assimilé au soleil qu'il sort avec la vérité de parole, traverse le ciel et détruit le mal qui se produit sur toute la terre[6]. Faire la vérité par la parole est synonyme de donner la vie, ainsi que le prouvent ces deux phrases symétriques prononcées par des vaincus s'humiliant devant un Pharaon : « Accorde-nous les souffles par le don qui est en toi de *ta parole être vérité;* accorde-nous les souffles par le don qui est en toi de *la vie être à ton gré*[7]. »

Tel est le sens du *mâ-kheru* divin. L'homme est investi du même privilége lorsqu'il est dieu; mais, dans un autre ordre d'idées, lorsqu'il va se présenter dans la grande salle du

[1] *D'Isis et d'Osiris*, LXVIII.
[2] *Todtenb.*, XVII, 41; variante d'un papyrus de Boulaq.
[3] *Hymne à Osiris*, l. 18.
[4] *Todtenb.*, CXXVII, 4.
[5] *Id.*, LXIV, 13.
[6] *Id.*, CLXIII, 18.
[7] *Denkm.*, III, 117.

jugement suprême, on exprime qu'il est pur en disant qu'il a vaincu ses ennemis, les péchés, par l'effet du *mâ-kheru* que lui a conféré Thot ou telle autre divinité. L'ancienne traduction *justifié* pourrait, à ce point de vue, être maintenue, à la rigueur, pour le groupe *mâ-keru*, si elle était comprise dans le sens plus latin que français de *fait juste*; car le juste est le *sa-n-mâ shu em aseft* « homme de vérité exempt de fautes », contenant la vérité, disant et faisant la vérité[1]. Être doué du *mâ-kheru*, c'est être à ce point identifié avec la vérité qu'on l'émet par la parole.

Paul Pierret.

三字經. Sân tséu king. Le Livre classique des trois caractères de Wang peh héou, en chinois et en français, par G. Pauthier. Paris. 1873, un volume in-8°. (xii et 148 p.) Challamel aîné, éditeur.

Le Livre des trois caractères, sorte de compendium des connaissances des Chinois, résumé de leur état intellectuel et moral, de leur histoire et de leur littérature, est l'un des premiers ouvrages que l'on mette aux mains des jeunes Chinois qui commencent à lire et à écrire leur langue. Ce petit ouvrage, écrit en vers de six syllabes composés chacun de deux phrases de trois mots (d'où son nom), est d'un style excellent et d'ordinaire clair, quoique souvent concis, et, comme il renferme plus de cinq cents caractères différents, celui qui l'étudierait à fond pourrait acquérir une certaine connaissance de la langue chinoise; aussi a-t-il été recommandé par les sinologues comme l'un des premiers ouvrages à étudier avant d'aborder la lecture des classiques.

Il existait déjà plusieurs traductions du Livre des trois mots

[1] P. Pierret, *Études égyptologiques*, t. II, p. 89. *Denkm.*, Abth. III, Bl. 265 et 43 c-d.

quand M. Pauthier en a entrepris une nouvelle : M. Pauthier a voulu faire mieux que ses devanciers et il ne pouvait manquer de réussir. En effet, il nous a donné non-seulement la traduction du texte même, qu'il a enrichie de notes toujours instructives, mais de plus il a traduit en entier le commentaire de Wang tçin ching, le plus estimé du San tseu king et qui en accompagne presque toutes les éditions. De plus, par une innovation heureuse, dont lui sauront gré les étudiants, M. Pauthier a divisé le texte en un certain nombre de sections qui en rendent la lecture et l'étude plus aisées. Sous chaque caractère chinois M. Pauthier a mis la prononciation mandarine-chinoise, et comme sa traduction, qu'il avait entreprise et publiée à la demande de M. le contre-amiral Dupré, était destinée spécialement à l'École d'administration de Saïgon, M. Luro avait été chargé de transcrire le texte en langue mandarine-anamite.

M. Pauthier s'était imposé la tâche de serrer de près ce texte concis, et de traduire le plus littéralement possible : l'on peut dire qu'il a presque toujours réussi. Nous citerons cependant un passage où, croyons-nous, M. Pauthier n'a pas bien rendu le sens de l'original : c'est le vers 75, p. 55, dont voici le texte et le mot à mot :

[1]著 [2]六 [3]官。[4]存 [5]治 [6]體。

(il s'agit de Tchéou kong) : [1] en instituant [2] les six [3] magistratures, [4] il conserva [6] la substance, les principes fondamentaux [5] du gouvernement. M. Pauthier traduit : « il rédigea les Statuts des Six magistratures, dans lesquelles est compris tout le corps des lois civiles et religieuses (de son temps). » Le commentaire n'explique pas le vers de cette façon ; M. Pauthier n'avait qu'à traduire le texte mot pour mot. Signalons aussi deux erreurs qui se sont glissées dans l'impression du texte : page 52, vers 73, le quatrième caractère doit être 書 *chou,* livre, et non 畫 *houa,* peindre. De même, page 70,

vers 88, troisième caractère, il faut lire 通 *t'ong,* comprendre, au lieu de 逋 *pou,* fuir.

En somme, c'est un excellent livre que nous recommandons non-seulement à ceux qui veulent apprendre le chinois ou l'anamite, mais aussi aux esprits curieux qui désirent connaître avec plus de certitude ce vaste pays que nous nommons la Chine.

Rappelons d'ailleurs avec un sentiment de douloureuse sympathie que ce livre a été le dernier ouvrage d'un orientaliste distingué, dont les travaux seront toujours entre les mains de ceux qui s'occuperont des choses de l'extrême Orient, et dont le nom est classé à jamais parmi ceux des premiers savants de notre siècle.

Camille Imbault-Huart.

QUELQUES MOTS À AJOUTER AUX LEXIQUES ARABES.

Avicenne, analysant les forces naturelles qui servent à la nutrition, nomme parmi ces forces la force attractive; celle-ci, dans certains cas, doit son effet à la *contrainte* du vide, « comme l'attraction de l'eau dans les *zurâqât,* كانجذاب الما في الزراقات[1]. »

Qu'est-ce que les *zurâqât?* Ce mot a échappé, je crois, à l'attention des lexicographes. Avicenne l'emploie sans autre explication, ce qui montre qu'il le jugeait suffisamment intelligible à ses lecteurs. Il paraît cependant étranger à la langue arabe, et ne saurait assurément se rattacher par le sens à la racine زرق. Ce sens est bien clair, la *zurâqa* ne peut être qu'un tube dans lequel un piston se déplace et fait le vide, comme dans la pompe aspirante; et, en effet, Gérard de Crémone, dans son Index des termes arabes de la version latine d'Avi-

[1] *Qanoûn*, liv. I, sect. 1, instr. vi, chap. iii, p. ٣٢ de l'édit. de Rome.

cenne, l'explique ainsi : « Azaraca est instrumentum simile cannæ, per quod pueri attrahunt aquam et quum volunt violenter expellunt. » On sait qu'Abou 'l-Cacim (Albucacis) décrit la seringue sous le nom de مزراقة ; c'est évidemment le même mot, avec le م des noms d'instruments. On peut donc inscrire زراقة *zarâqa* dans les lexiques avec le sens de « seringue »[1]. Reste à savoir quelle est l'origine du vocable. Je conjecture qu'il dérive (comme notre *seringue* et le latin *syringa*) du grec *σύριγξ*, *σύριγγος* « roseau, tube ». La chute du *γ* nasalisé se trouverait compensée par l'allongement de la voyelle précédente.

Voici encore un mot d'Avicenne que ne donnent pas nos lexiques arabes. C'est le terme دورق *dauraq*, plur. دواريق *dawāriq*, que l'auteur, cette fois, prend soin d'expliquer lui-même : « يوخذ من عصير العنب..... عشرة دواريق والدورق اربعة ارطال »[2] ; « prenez, dit-il, du jus de raisin . . . dix *dauraq*, et le *dauraq* représente quatre livres. » L'Index de Gérard de Crémone porte : « Darchim et daurach pondera sunt. » *Darchim*, dont j'ignore l'orthographe arabe, est probablement le grec *δραχμή* « drachme ». Quant à *dauraq*, il faut sans doute l'assimiler avec le *dauraq* du *Qamous*, signifiant « jarre, cruche ».

Le mot que nous venons de noter se trouve dans un chapitre intitulé في صنعة رساطون « sur le *Raçâtoân* ». Golius a relevé ce terme, qu'il explique tout simplement par *vinum*. Meninski, et, après lui, Freytag, Richardson et les autres lexicographes, se contentent de répéter Golius. Il s'en faut pour-

[1] Depuis que ceci a été communiqué à la Société asiatique, j'ai vu que M. Dozy, dans le 3e fascicule de son *Supplém. aux Dict. arabes*, a fait un article assez étendu sur le terme زراقة qui, entre autres instruments, a servi à désigner le tube avec lequel on lançait le naphte incendiaire.

[2] *Qanoûn*, liv. V, somm. ı, disc. vı, p. ٢٢٩ de l'édition de Rome.

tant que le *raçâtoûn* soit du vin tel que nous l'entendons, c'est-à-dire du jus de raisin fermenté. D'après le procédé de préparation qu'indique Avicenne, c'est du moût cuit, réduit à petit feu, sucré de miel, fortement épicé et aromatisé, que l'on conserve comme un cordial bon en hiver pour les vieillards, يوخذ منه في الشتا للمشيخة. Le *raçâtoûn* n'est donc pas du vin, mais une sorte de ratafia, quelque chose comme le *mulsum* des Romains. C'est le grec *ῥοσάτον* = *rosatum*, vin rosat.

Dans un petit ouvrage intitulé عجايب الهند *'Adjaïb al-Hind* « Merveilles de l'Inde », dont je dois la communication à M. Schefer, et dont j'ai fait une traduction qui paraîtra dans quelques jours [1], j'ai aussi relevé quelques mots qui manquent dans nos dictionnaires. Ce sont, pour la plupart, des termes de l'art nautique. Dans mon *Dictionnaire étymologique des mots français d'origine orientale*, j'ai déjà cité بلج *belidj* « cabine ». En voici deux autres :

Le mot دوج, pluriel دوابج, se rencontre cinq ou six fois, presque toujours, il est vrai, sans points diacritiques, ce qui en rend la lecture tout à fait incertaine. Quant au sens, il ne reste aucun doute, c'est une barque, une chaloupe, une embarcation de moyenne grandeur; dans un passage, l'auteur emploie le mot comme synonyme de قارب *qârib*.

D'autre part, Edrici a un mot que je n'ai point vérifié dans les manuscrits, mais que Jaubert écrit دونج et prononce *doundj* : « Chaque marchand (de Bahréin) est accompagné d'un plongeur qu'il a loué, et toute la flottille sort de la ville, au nombre de plus de deux cents *doundj*. La *doundj* est une sorte de barque ordinaire, construite avec un entrepont que les marchands divisent en cabines, au nombre de cinq ou six. » C'est sans doute le même mot. De plus, les dictionnaires arabes donnent دونيج, qui a la tournure d'un mot persan, formé du

[1] L'ouvrage est aujourd'hui en vente chez Lemerre (Collection Jannet).

numéral دو *deux* et d'un autre terme difficile à fixer. Il m'est impossible de décider quelle est la vraie leçon.

C'est encore une embarcation que désigne le mot مطيال *matyâl*, ainsi écrit régulièrement quatre ou cinq fois. Dans un récit, dont le commencement est certainement tronqué, ce terme paraît employé comme synonyme du précédent. Un pilote célèbre, nommé Abhara, a fait naufrage : فانه جلس فى مطياله واخذ معه قربة ماء فمكث فى البحر اياما « Il se mit dans son *matyâl*, emportant une outre d'eau, et resta en mer des jours. » Un navire l'aperçoit; les matelots reconnaissent Abhara « sur son *matyâl*, avec une outre d'eau. » On le prend sur le navire; lui, l'embarcation et l'outre : صعد والدونج والقربة معه الى المركب : ici *matyâl* est remplacé par دونج (*sic*). Le naufragé, racontant son aventure à ses sauveurs, dit : « Quand le navire se brisa, je me sauvai sur ce *matyâl* que voilà. » Les autres passages où figure le mot n'en précisent pas davantage la signification. Il faudra donc, jusqu'à nouvel ordre, l'inscrire, comme le précédent, avec le sens de « chaloupe, embarcation secondaire ».

Parmi les termes de marine dont l'*Adjaïb al-Hind* peut aider à fixer le sens, je citerai شِراع, que les dictionnaires interprètent par « voile de navire ». Or, divers passages de l'ouvrage susdit démontrent l'insuffisance de cette interprétation. Tels sont les suivants : بعض المراكب الخارجة الى الصين اصيب فى اللج وسلم منه ستة انفس او سبعة على الشراع ومكثوا اياما فى البحر « Un navire, parti pour la Chine, fit naufrage en pleine mer; six ou sept personnes s'en sauvèrent sur les *chera'* et demeurèrent des jours sur la mer. » فاصيب وتخلصت مع جماعة من اهل المركب على الشراع فوقعنا بجزيرة « On fit naufrage et je me sauvai avec quelques gens du navire sur les *chera'*; puis nous abordâmes à une île. » فاصيب المركب واتفق ان تعلقت بالشراع وقد تعلق به قبلى جماعة « Le navire ayant fait naufrage, il arriva que je me

cramponnai aux *chera'*, et déjà plusieurs autres personnes s'y étaient cramponnées avant moi. » Il est évident que l'expression شراع désigne ici autre chose que les voiles proprement dites. A défaut d'un sens plus précis, on traduirait assez exactement, ce semble, par *agrès.* Je crois donc qu'il est nécessaire, dans les lexiques, d'expliquer ainsi le terme en question : شراع « voile d'un navire, voilure, agrès ».

J'ajouterai, pour terminer, le mot ظلوم *zhaloûm*, nom d'un poisson qui paraît être le phoque ou un autre mammifère marin du même ordre. Voici ce qu'en dit l'auteur de l'*Adjaïb al-Hind :* يقال ان سمكا يقال له الظلوم على صورة الادمى وله فرج كفرج الناس الذكر والانثى يصاد وله جلد اثخن من جلد الفيل يدبغ ويستعمل للاخفاف « On dit qu'un poisson, nommé *zhaloûm*, a une figure humaine et des organes sexuels pareils à ceux des hommes, tant mâles que femelles. On le pêche. Sa peau, plus épaisse que la peau de l'éléphant, est tannée et sert à envelopper ou à fabriquer des chaussures, des guêtres [1]. »

L. Marcel Devic.

Sur la traduction de la bulle *Ineffabilis* en diverses langues des deux continents.

L'on sait que M. l'abbé Sire, directeur à Saint-Sulpice, avait conçu l'heureuse idée de réunir une collection de traductions de la bulle *Ineffabilis* en un bon nombre de langues des différentes parties du monde.

Plusieurs de ces traductions offrent un grand intérêt philologique, car elles nous donnent des spécimens d'idiomes dont nous ne possédions aucun ou presque aucun texte en Europe. Tel est, par exemple, le cas pour la bulle coréenne écrite

[1] J'ai des doutes sur la lecture et le sens de ce dernier mot.

en caractères indigènes et due à la plume de missionnaires qu'un séjour prolongé en Corée avait familiarisés avec la langue de ce pays.

L'on doit à d'autres missionnaires les traductions dans divers dialectes fort peu connus de la Nouvelle-Calédonie et de l'Amérique du Nord.

M. l'abbé Sire s'est adressé à M. Leroux, l'éditeur du journal, pour livrer à l'impression celles de ces bulles qui présentent le plus d'importance au point de vue scientifique. Elles formeront un beau volume édité avec luxe et tiré à un petit nombre d'exemplaires. Le prix en sera de 50 francs et l'impression commencera dès qu'un certain nombre de souscripteurs se seront présentés. Avis aux bibliophiles et amateurs d'études philologiques.

H. C.

LE DIEU SATRAPE.

NOTE ADDITIONNELLE SUR LE NOM D'ABDOUSIROS ET LA PRONONCIATION DU NOM D'OSIRIS PAR LES PHÉNICIENS.

Depuis l'impression de mon travail sur le dieu Satrape [1], les nouvelles salles asiatiques du Louvre ont été ouvertes au public. Il m'a été loisible d'étudier alors à tête reposée l'original du cippe de Maʿâd, dont j'avais dû me borner à reproduire le texte de seconde main. Un examen attentif de la pierre m'a convaincu qu'on doit lire le patronymique de l'auteur de la dédicace : ΑΒΔΟΥCΙΡΟΥ, et non : ΑΒΔΟΥCΙΒΟΥ. M. Renan, qui a bien voulu contrôler cette lecture, la tient également pour certaine. Il faut donc renoncer à expliquer l'élément divin de ce nom théophore par Σίϐος, Οὔσιϐος, aussi bien que

[1] *Journal asiatique*, août-septembre 1877, p. 157 et suiv.

par **Οὐσῶος** ou עזין ; cet élément ne saurait être décidément autre chose que le nom du dieu Osiris. Il est clair désormais qu'il s'agit d'un Phénicien, toujours égyptisant, bien entendu, appelé עבדאסר, *serviteur d'Osiris.* Je renvoie, pour l'usage fréquent de ce nom chez les Phéniciens, aux remarques consignées p. 161, note 3, de mon mémoire.

Nous connaissions déjà, grâce à l'inscription bilingue de Malte, l'équivalent hellénique de ce nom égypto-phénicien : *Διονύσιος*, équivalent intéressant parce qu'il nous prouve que Osiris avait bien pour correspondant officiel, dans le panthéon hellénique, Dionysos, ainsi que l'assuraient Hérodote, Diodore de Sicile, Plutarque, etc. Aujourd'hui, l'inscription de Maᶜâd nous apprend en outre comment les Phéniciens *prononçaient* ce nom sous sa forme originale : *Abdousir.* Il résulte de ce document qu'en Syrie, au premier siècle de notre ère, le nom du grand dieu égyptien était *Ousir* et non pas *Osir.*

En était-il de même en Égypte, je ne dis pas chez les Égyptiens, mais chez les Sémites établis au milieu d'eux ? Cette question se pose naturellement ; mais il est assez difficile d'y répondre. Dans les inscriptions araméennes d'Égypte : table à libations du Sérapeum, stèle de Saqqâra datée de l'an IV de Xerxès, stèle du Vatican, stèle de Carpentras, le nom d'Osiris est invariablement écrit : אוסרי[1]. Le groupe initial או a-t-il ici la valeur phonétique de *ô* (= *au*), ou bien, ce que je croirais plus volontiers, de *ou?* Avons-nous, en un mot, affaire à un *holem* ou à un *choureq?* La distinction est délicate, surtout dans un dialecte où les quiescentes sont prodiguées. En tout cas, cette orthographe paraît bien impliquer que la syllabe initiale n'etait pas un simple *o* bref, comme on aurait

[1] Seul le papyrus araméen du Louvre s'écarte ici tout à fait des autres documents congénères, en écrivant אסיר ; et encore cette lecture n'est-elle pas absolument certaine : les caractères du papyrus sont bien peu distincts en cette région (verso, ligne 4), comme on peut s'en assurer en comparant avec l'original le *fac-simile* donné par M. Bargès (*Papyrus égypto-araméen appartenant au Musée égyptien du Louvre*, pl. II).

strictement le droit de le croire si l'on s'en tenait à la forme phénicienne אסר.

On pourrait, il est vrai, invoquer en faveur de la valeur או = *o* bref, dans אוסרי, les errements de l'araméen ultérieur qui rend, en effet, normalement par או le *o* initial dans les mots empruntés au grec, par exemple, אולוסריקא = *ὁλοσηρικός*. Il ne fait qu'obéir, du reste, en ce cas, à une loi générale de l'orthographe sémitique. Mais la valeur *omicron* n'est nullement exclusive pour ce groupe או ; car il peut aussi bien représenter, dans les dialectes araméens, les sons initiaux *ω* (אוני = *ὤνη*); *εὐ* (אונגליון = *εὐαγγέλιον*); et enfin, ce qui nous intéresse surtout ici, *οὐ* : אוסיא = *οὐσία*. Ce dernier exemple a l'avantage de nous fournir la voyelle discutée précisément dans les conditions où nous la présente le mot אוסרי, c'est-à-dire au contact direct d'un *samech*. Rien ne s'opposerait donc à ce que les Araméens d'Égypte, en écrivant אוסרי, eussent voulu transcrire *Ousiri*.

Il est possible d'ailleurs qu'on prononçât, selon les régions, *ou* pour *o*, et réciproquement. Nombre de faits semblent indiquer que les Phéniciens avaient une tendance générale à substituer le son *ou* au holem hébreu[1].

Il est instructif de rapprocher de ces trois formes : אוסרי, *Οὔσιρος*, et *Ὄσιρις*, la manière dont est traité le nom de *Ophir* : אופיר ; *Οὐφείρ* dans les Septante, *Ὠφείρης* dans Fl. Josèphe (cf. Vulgate : *Ophir*).

J'avais signalé conditionnellement à la décharge de cette transcription insolite, et par cela suspecte, de אסר par *Ousir*, au lieu de *Osir*, un passage de Plutarque rapportant que Hellanikos aurait entendu les prêtres prononcer *Ὕσιρις* au lieu de *Ὄσιρις*. Mais j'ai eu soin de faire remarquer qu'il ne fallait

[1] Cette tendance se manifeste surtout chez les Phéniciens d'Afrique, et est bien mise en lumière par la fréquence de la lettre *u* dans les noms transcrits en latin (cf. Schroeder, *Die phön. Spr.* 132). Elle existait aussi chez les Phéniciens d'Asie, comme le montrent les transcriptions : *Ἐλιοῦν*, *Χουσώρ*, *Θουρώ*, etc., et aussi probablement celles, si nombreuses, où apparait le *υ* simple.

accepter le renseignement que sous bénéfice d'inventaire, parce que Plutarque avait l'air d'avoir voulu jouer sur les mots et faciliter un de ces rapprochements impossibles, chers aux Grecs : *ὖσαι*, *ὕην*, *ἀπουσία*, *συνουσία*. Cette réserve faite, il nous reste encore là, somme toute, une indication qui a sa valeur.

Un argument plus sérieux à faire valoir à l'appui de l'existence réelle d'une forme *Ousir* est celui que j'avais tiré de Ctésias et sur lequel je crois devoir revenir. Ctésias parle à plusieurs reprises (Ctésias 53. *a* et *b*, éd. Didot) d'un certain Οὔσιρις, général d'Artaxerxès, envoyé par ce roi contre son lieutenant révolté Mégabyse. S'il s'agissait d'un personnage notoirement égyptien, il serait tout naturel de considérer Οὔσιρις comme une variante d'Ὄσιρις, et d'admettre que ce personnage portait le nom même du dieu (fait des plus fréquents en Égypte aussi bien qu'ailleurs). La suite du récit de Ctésias me paraît précisément contenir, sinon la preuve, du moins l'indice, que cet Ousiris était bien d'origine égyptienne. En effet Ousiris, battu et blessé par son adversaire, est recueilli, soigné par lui et finalement mis en liberté. Artaxerxès, désespérant de venir à bout du rebelle, se résigne à traiter avec lui. Une députation est envoyée à Mégabyse, et parmi les personnes qui la composent figure un fils d'Ousiris; or ce fils s'appelait *Petesas* : καὶ Πετήσας ὁ Οὐσίριος καὶ Σπισάμα πατήρ. Cette fois il est difficile de méconnaître la physionomie égyptienne du nom de Petesas, qui rentre sans effort dans la catégorie si étendue des noms égyptiens : Πετάμων, Πέταρις, Πεταρόηρις, Πετεαθυρῆς, Πετεασ7άρτη[1], etc., formés de noms de divinités précédés de la syllabe Πετ, mot égyptien signifiant : *qui appartient à*.

Je comparerai en particulier à Πετήσας les noms incontestablement égyptiens Πέτης (Papyrus Cas), Πέτεσις (Papyrus de Leyde et de Liège), Πετένησις (C. I. Gr. 4848, 5109), Πέ-

[1] Qui appartient à *Ammon*, *Horus*, *Haroeris*, *Athor*, *Astarté*. Ce dernier nom est particulièrement curieux; il était évidemment porté par un Sémite et correspond exactement à *Abdastoret*.

τισις (Arrien, *Anabase*, III, v, 2), noms qui sont visiblement composés, à l'aide des mêmes procédés, avec le nom de la déesse Isis.

Le nom du fils d'Ousiris vient donc confirmer la nationalité que nous avions été tenté d'attribuer au nom du père. Il n'y a d'ailleurs rien d'historiquement invraisemblable à ce que des Égyptiens aient été au service perse, l'Égypte étant soumise depuis longtemps à la domination des Achéménides[1].

Si ces observations ont quelque fondement, nous aurions dans Ctésias, à l'appui de la prononciation *Ousiris* pour *Osiris*, un exemple d'un âge respectable.

Peut-être y a-t-il lieu de faire entrer aussi en ligne de compte l'existence d'un *Οὐσερχέρης*, roi égyptien de la v[e] dynastie, selon le Syncelle (57. d. (107)=*Ὀθόης*) 58 (109).

Enfin, tout en me défendant de vouloir aborder aucunement la question de la véritable prononciation du nom d'Osiris par les Égyptiens eux-mêmes[2], je ne puis m'empêcher de faire remarquer, en ce qui concerne la transcription grecque *Ὄσιρις*, que cette transcription est fort ancienne et remonte à une époque où, comme en font foi une foule d'inscriptions, la diphthongue ΟΥ était, dans certains dialectes helléniques, constamment écrite Ο (par exemple ΒΟΛΗ pour ΒΟΥΛΗ).

Je profiterai de cette occasion pour corriger quelques fautes qui se sont glissées dans le travail auquel se rapporte cette note. Il faut rétablir *Ἀϐδούϐασῖις* au lieu de *Ἀϐδουϐάσῖιος*, p. 162-165, *passim.*; p. 165, note 5, supprimer la citation introduite là par erreur : (*n° 114*, *Λατοῦς*), et écrire : *Ποσοιδᾶν(ος)*, *Ἑρμᾶν(ος)*, avec la terminaison du génitif entre parenthèses (comme ayant été ajoutée après coup).

Clermont-Ganneau.

[1] Peut-être faut-il voir encore un Égyptien dans le *Πετησάκας* dont parle Ctésias (*Persica*, 5) et qui était l'un des ennemis de Cyrus.

[2] [hiéroglyphes] est transcrit couramment *Asar* par les égyptologues ; mais ils admettent que la véritable prononciation devait être *Ósiri* et même *Oúsiri* (cf. ΟΥСΙΡΕ).

The chinese government. A manual of chinese titles, categorically arranged and explained, with an appendix, by W. Frederick Mayers. Shanghaï, American presbyterian mission press. London, Trübner and C°, 1878. vi-159 pages in-4°.

M. Frederic Mayers, qui a passé de longues années en Chine et donné plusieurs travaux intéressants sur ce pays, a publié récemment une liste complète de tous les titres que portent les nombreux fonctionnaires du Céleste Empire, suivis des dénominations usitées dans le style épistolaire et la langue parlée, le tout accompagné des caractères originaux. Ce *book of reference* ne peut manquer d'être fort utile, non-seulement aux interprètes et agents diplomatiques en Chine auxquels il est spécialement destiné, mais aussi aux sinologues. Souvent en effet on rencontre dans les textes des titres ou dénominations que les dictionnaires indigènes se gardent bien d'expliquer et sur lesquels les dictionnaires européens, quand ils en donnent la traduction ou l'équivalent, ne fournissent pas de détails. Jusqu'ici on était obligé de recourir au *Ta toʿinḡ ʿhoueī tienn* ou Statuts de la dynastie des Tsʿinḡ, et ce n'était souvent qu'après avoir feuilleté maints volumes de cette immense collection que l'on arrivait à trouver l'explication cherchée. L'ouvrage de M. Mayers, qui est le résumé condensé de ces Statuts, épargnera désormais bien des peines et des ennuis aux traducteurs.

Ce volume est divisé en douze parties comprenant la liste des titres donnés à l'empereur, à l'impératrice, aux princes et princesses du sang, aux fonctionnaires de l'administration non-seulement du la Chine propre, mais aussi de la Mandchourie, de la Mongolie, du Turkestan, du Tibet, et des détails, que l'on chercherait vainement ailleurs, sur l'armée, les titres nobiliaires, les examens, le Bouddhisme et le Tavisme. Enfin, dans un appendice, l'auteur parle des rangs officiels des Chinois, de la position que doivent occuper certains caractères ou expressions dans le style écrit, et donne une

liste des titres européens avec leur traduction ou correspondance chinoise. L'ouvrage se termine par un index rangé par radicaux, renvoyant sous chaque expression au corps du livre.

C'est en un mot un ouvrage court mais substantiel, certainement destiné à rendre un grand service aux études chinoises, et méritant à ce titre d'être chaudement recommandé à ceux qui, par goût ou par position, en font l'objet de leur occupation.

Camille Imbault-Huart.

Le public savant apprendra avec plaisir que les Rapports annuels de J. Mohl vont être réimprimés par les soins pieux de Madame veuve Mohl, à qui nous sommes déjà redevables de l'édition in-18 de la traduction du *Schah-Nameh.*

Personne n'ignore l'importance de ces rapports pour l'histoire de l'orientalisme pendant une période d'environ trente ans, de 1840 à 1867. MM. E. Renan, Max Müller, Maury et en général tous les savants qui ont eu à apprécier la vie et les travaux de J. Mohl sont unanimes à considérer ces comptes rendus périodiques comme les archives de l'érudition orientale, non-seulement en Europe, mais dans les pays musulmans, l'Inde et les contrées de l'extrême Orient. Informations ordinairement complètes et de première main, critique sincère et dégagée de toute considération étrangère à la science, encouragements donnés à toute tentative sérieuse; blâme, sévère quoique modéré dans l'expression, de tout ce qui est œuvre d'ignorance ou de frivolité, telles sont les qualités dominantes de ces documents auxquels le regretté secrétaire de la Société asiatique consacrait chaque année la meilleure partie de son temps. — L'édition nouvelle, de format in-octavo, peu différent de celui du *Journal,* sera complète en deux forts volumes accompagnés de leur complément indis-

pensable, une table alphabétique détaillée des noms d'auteurs et d'ouvrages. M. Ad. Regnier a bien voulu se charger de surveiller l'impression de cette publication importante, et il s'est acquis ainsi un nouveau titre à la reconnaissance de la Société dont il préside les séances depuis la mort de M. Mohl. Nous ferons connaître en temps utile la date et le lieu de publication ainsi que le prix de l'ouvrage.

B. M.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE-NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1878.

MÉMOIRE

SUR

LA CHRONIQUE BYZANTINE

DE

JEAN, ÉVÊQUE DE NIKIOU,

PAR M. H. ZOTENBERG.

(SUITE.)

III.

La partie de la chronique de Jean de Nikiou qui embrasse l'histoire de l'empire romain, depuis l'avénement de Dioclétien jusqu'à la mort de Tibère, diffère d'une manière notable de la première moitié de l'ouvrage. Si, pour les récits mythologiques et légendaires des temps anciens, l'auteur a suivi presque exclusivement, en y insérant quelques traditions locales, la chronique grecque qui a servi de source également aux premiers chronographes byzantins, tels que Jean Malala, Jean d'Antioche et le compilateur inconnu de la Chronique pascale, dans

l'histoire de l'empire d'Orient, son travail présente un caractère plus original et plus personnel. Bien que plusieurs passages de cette série de chapitres s'accordent encore avec les textes parallèles de la Chronique pascale et de Jean Malala, d'autres, en plus grand nombre, viennent, soit de traditions égyptiennes, soit de divers documents écrits, dont nous ne sommes pas en état de déterminer la nature, mais qui ont fourni les mêmes éléments à quelques historiens ecclésiastiques et profanes. Ainsi certains faits rapportés par notre chroniqueur se lisent, avec des variantes plus ou moins graves, dans l'Histoire ecclésiastique de Socrate ou dans les extraits que nous possédons de l'ouvrage de Théodore le Lecteur. L'Histoire ecclésiastique d'Évagrius, la Chronique de Victor, évêque de Tunes, celle du comte Marcellin, l'Historia miscella, le Breviarium du diacre Libératus, la Dissertation de Léonce le Scholastique sur les sectes, la Chronographie de Théophane, sans parler des chroniques plus récentes, renferment des renseignements recueillis aussi par Jean de Nikiou[1]. Cependant, nous ne saurions indiquer avec certitude aucun des ouvrages antérieurs que l'auteur a eus sous les yeux. On verra ci-après qu'il

[1] Les ouvrages de Josué Stylite, de Zacharie le Rhéteur, de Jean d'Éphèse et de Denys de Telmahar, composés sur d'autres données, n'ont que peu de rapports de ressemblance avec notre chronique. Celle-ci, de son côté, est restée, comme nous l'avons dit, complètement inconnue aux auteurs des siècles suivants, même aux chroniqueurs égyptiens, tels qu'Eutychius et Elmakin.

cite lui-même deux écrivains : Procope et Agathias. Mais ce n'est pas parce qu'il se serait servi de leurs livres qu'il les nomme, c'est pour apprendre au lecteur qu'ils ont écrit l'histoire des guerres des Perses et des Vandales[1].

L'on doit s'attendre à ce que l'évêque monophysite de Nikiou considère les événements à un autre point de vue que les auteurs attachés à la doctrine des deux natures. Mais nous ne chercherons pas dans ses appréciations un moyen de contrôle pour les documents émanés du parti opposé. La passion ne lui a pas laissé une liberté d'esprit suffisante, ni pour juger avec équité les actions de ses adversaires, ni même pour les raconter toujours avec exactitude. Néanmoins, plusieurs de ses informations viennent compléter, rectifier ou confirmer certaines données des autres chroniques byzantines, qui sont, comme chacun sait, pour une période de plusieurs siècles, les seules sources qui nous fassent connaître l'histoire de l'empire d'Orient et les faits et gestes d'une foule de nationalités.

Le résumé qu'on lira dans les pages suivantes reproduit l'ordre capricieux dans lequel les événements sont énumérés. Il ne m'a pas paru nécessaire de relever toutes les erreurs de l'auteur, ni celles que les traducteurs ont introduites dans l'ou-

[1] Les citations des chroniques de Josèphe, de Jules l'Africain et de Timothée, que nous avons trouvées dans les premiers chapitres, ont passé de l'ouvrage que Jean de Nikiou a transcrit dans son propre ouvrage.

vrage. Ces fautes ne sont pas des accidents particuliers au manuscrit qui a fourni cette notice, mais bien des défauts constitutifs de la paraphrase éthiopienne. L'exemplaire de la chronique conservé au British Museum renferme les mêmes lacunes et les mêmes contre-sens. Mon savant ami, M. W. Wright, a bien voulu, à ma demande, comparer quelques passages des deux copies. Il en a constaté la parfaite ressemblance.

Le chapitre LXXVII (fol. 81 v°) contient l'histoire du règne de Dioclétien et de ses collègues, et l'histoire de ses successeurs jusqu'à la mort de Constantin. L'auteur raconte que la ville d'Alexandrie et l'Égypte ayant refusé de reconnaître Dioclétien « l'Égyptien, » celui-ci arriva avec ses trois collègues, Maximien, Constance[1] et Maximien[2], et soumit le pays par les armes. Quant à la ville d'Alexandrie, il ne s'en rendit maître qu'après un long siége et après avoir construit, à l'est de la ville, une citadelle. Les habitants d'Alexandrie vinrent lui indiquer un endroit favorable pour y pénétrer, et on réussit à ouvrir les portes. Il se trouvait dans la ville plusieurs milliers de soldats, « à cause de la guerre qui existait parmi eux. » Dioclétien livra la ville aux flammes.

Le chroniqueur mentionne ensuite les persécutions que Dioclétien exerça contre les chrétiens pen-

[1] ፈርንስጣ ።, transcription fautive de l'arabe قونسطا.

[2] L'auteur ou le traducteur a confondu souvent Maximien (Galère) avec son neveu Maximin.

dant dix-neuf ans, la destruction des églises et des saintes Écritures, et le martyre de saint Pierre, patriarche d'Alexandrie, et des autres évêques d'Égypte attachés à la foi orthodoxe[1]. Les deux Maximien commirent également de nombreux actes de violence, tandis que Constance, investi du gouvernement de l'Asie, se montrait bienveillant envers ses sujets et protégeait les chrétiens. Trois ans après cette grande persécution, Dioclétien tomba en démence, il fut déposé par le sénat de Rome[2] et exilé dans une île d'Occident couverte d'arbres, nommée Wârôs (ዋሮስ ፡). Il y demeura abandonné, recevant sa nourriture de quelques fidèles qui avaient échappé aux persécutions et qui s'étaient réfugiés dans cette île. Puis, ayant recouvré la raison, il voulut remon-

[1] Le mot « orthodoxe » est un anachronisme; la persécution de Dioclétien fut étrangère aux questions de dogme et aux luttes intestines de l'Église chrétienne.

[2] ሠራዊተ ፡ ሮም ፡. Le mot ሠራዊት ፡ a spécialement le sens d'*armée.* Mais dans ce chapitre de l'ouvrage, on le trouve plusieurs fois associé au mot ሐራ ፡, et il représente évidemment une classe d'hommes autre que l'armée. Ainsi, un peu plus loin, dans ce même chapitre, on lit : መኳንንት ፡ ወሐራ ፡ ወሠራዊት ፡. Au chapitre LXXXIV, fol. 96 v° (voyez ci-après, p. 274), il est dit que, lors d'un tremblement de terre qui eut lieu à Constantinople, on fit des supplications et des processions, auxquelles prenaient part l'empereur, ሠራዊት ፡, le clergé et le peuple : ሠራዊት ፡ ወካህናት ፡ መሕዝብ ፡ ኅቡረ ፡. Ici, il est absolument certain que le mot ሠራዊት ፡ est la traduction de σύγκλητος; car dans un passage de la Chronographie de Jean Malala, qui rapporte le même événement, on lit : *ὅστις βασιλεὺς ἐλιτάνευσε μετὰ τῆς συγκλήτου καὶ τοῦ ὄχλου καὶ τοῦ κλήρου ἀνυπόδητος ἐπὶ ἡμέρας πολλάς.* Voyez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 541. — Comparez *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 812 A. Et ainsi dans d'autres passages.

ter sur le trône de l'empire; mais les chefs de l'armée et le sénat s'y opposèrent. Alors sa mélancolie augmenta; il versa tant de larmes qu'il en devint aveugle, et il mourut.

Malgré le caractère légendaire de l'ensemble du récit, qui rappelle la manière dont les faits historiques sont souvent présentés dans les vies des saints, on peut y relever quelques indications utiles. La révolte de l'Égypte (sous Achillée) est mentionnée par Eutrope, Eusèbe, Orose, Aurélius Victor et par d'autres historiens[1]. Mais ce que ces auteurs ne disent pas et ce qui ressort de notre texte, c'est que les habitants d'Alexandrie, s'ils ont fait cause commune avec l'usurpateur, avaient fini par l'abandonner. Nous ne possédons d'ailleurs que peu de renseignements sur cet épisode de l'histoire de l'Égypte, période d'indépendance de fait qui dura plus de dix ans et qui donna lieu, dans ce pays, à l'établissement d'une ère nouvelle[2]. Ce n'est qu'en 297 que

[1] Voyez Eutrope, lib. IX, cap. XXII-XXIII. — Eusèbe, *Chron.* ad Olymp. CCLXVI et CCLXIX. — Orose, VII, 25. — Aurel. Victor, *De Cæsaribus*, cap. XXXIX, 22. — *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 601, fragm. 164 et 165. — *Joann. Mal. chron.*, *l. c.*, col. 465. — Zonaras, *Epit. histor.*, XII, 31.

[2] Nous voulons parler de l'ère dite des martyrs, dont la date initiale est le 1 thot ou 29 août de l'an 284 de J. C. et qui a remplacé celles des Nabonassar et des Augustes. L'origine de cette ère, qui a beaucoup embarrassé les chronologistes, ne s'explique ni par l'avénement de Dioclétien, ni par la soumission de l'Égypte qui n'eut lieu qu'en 297, ni par la persécution qui ne commença qu'en l'an 303. Il est constant qu'elle était en usage aussi bien chez les païens que chez les chrétiens. Letronne, qui a consacré à cette question une savante dissertation insérée dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et*

Dioclétien arriva en Égypte et qu'il se rendit maître d'Alexandrie, après l'avoir assiégée pendant huit mois. La citadelle construite par lui, dont parle Jean de Nikiou, existait encore trois siècles plus tard et portait toujours son nom[1]. Quant à la maladie mentale de Dioclétien, on sait que cette tradition, rapportée par presque tous les auteurs chrétiens, depuis Lactance, est en contradiction avec le témoignage unanime des écrivains païens, qui représentent l'abdication de cet empereur comme un acte volontaire, sinon spontané.

Notre chroniqueur parle ensuite des enchante-

belles-lettres (tome X, p. 208 et suiv.), a cherché à démontrer que l'ère de Dioclétien avait été créée pour glorifier le triomphe du paganisme sur la religion chrétienne. «Cet empereur (Dioclétien), est-il dit dans ce mémoire, après sa victoire sur Achillée, s'occupa sérieusement de l'Égypte..... La reconnaissance pour ces améliorations, le zèle de l'empereur pour le paganisme, et sa haine pour la religion nouvelle, durent naturellement suggérer aux Égyptiens l'idée de prendre son avénement à la couronne pour le point de départ d'une nouvelle ère,» laquelle, d'après le même savant, ne devint d'un usage civil, parmi les chrétiens d'Égypte et de Nubie, qu'après la conquête arabe. Ces assertions me paraissent erronées. Aucun événement, si ce n'est la proclamation de l'indépendance de l'Égypte, n'a pu être considéré comme assez important pour donner naissance, dans ce pays, à une nouvelle ère. Après le rétablissement de la domination romaine, cette ère continua à être employée par les païens et les chrétiens, soit qu'on en ait dissimulé la véritable origine, soit, ce qui paraît plus probable, que l'administration romaine elle-même, tout en conservant l'ère nouvelle d'un usage plus commode que l'ancienne, lui ait assigné une autre dénomination et une autre origine.

[1] Voyez Victor Tununensis ep., *Chronicon*, ad ann. 555, dans Migne, *Patrol. latina*, t. LXVIII, col. 960. — Comparez Gisb. Cuperi *Notæ in lib.* (*Lactantii*) *De mortibus persecutorum*, ad cap. XLII.

ments abominables pratiqués par Maximien, qui s'étrangla de sa propre main, deux ans après la mort de « son père, » c'est-à-dire de Dioclétien. Comme l'abréviateur arabe et le traducteur éthiopien ont souvent confondu Maximien Galère avec Maximin, son neveu (les deux Maximien sont présentés comme les fils de Dioclétien), et même avec Maxence, fils de Maximien Herculius, en attribuant à l'un les actions de l'autre, il est inutile de nous arrêter au récit du petit nombre de faits mentionnés sous leurs règnes. Il n'y est question, en résumé, que des persécutions exercées contre les chrétiens, de la maladie et du repentir de Maximien Galère (**መክሲሚኖስ ፡**), de ses pratiques superstitieuses, de la guerre d'Arménie, et des terribles fléaux, la famine et la peste, qui désolèrent l'empire. Il est dit que les païens, en Orient, regrettaient Dioclétien et Maximien; que Maxence, afin de gagner la sympathie de ses sujets, se montra d'abord favorable aux chrétiens et fit cesser la persécution, mais que bientôt il s'abandonna à ses mauvaises inclinations et exerça une violente tyrannie. Quant à Constance, parmi les actions louables qui lui sont attribuées, l'auteur cite la fondation de la ville de Byzance.

L'histoire du règne de Constantin (folio 83) n'est pas plus que les pages précédentes de la chronique un récit complet et précis des événements. L'on n'y trouve que quelques généralités sur les mérites et les vertus de l'empereur chrétien, et la narration très-sommaire de quelques faits isolés : la

victoire de Constantin sur Maxence; son entrée dans Rome; sa guerre contre les Perses[1]; l'invention de la sainte croix par Hélène[2]; la construction de l'église du Saint-Sépulcre et de l'église (de Sainte-Sophie) de Constantinople; la recherche des Saintes Écritures, qui furent déposées dans les églises; la réunion du concile de Nicée; la guerre de Licinius contre Maximin; la défaite et la mort de Maximin; le martyre de Gélasinus (ግላስዮስ ፡); la défaite et la mort de Licinius; enfin la mort de Constantin. A la fin du chapitre, on lit un passage relatif à l'ange gardien qui veillait sur Constantin à tous les moments de sa vie, qui l'assistait et l'exhortait. Mais entre la mention de la mort de Constantin et le passage dont nous venons de parler se trouve un récit qui, probablement, avait sa raison d'être à cette place dans l'ouvrage original, mais qui, dans notre texte, la transition ayant été supprimée, paraît absolument étranger à ce chapitre. Il s'agit de la conver-

[1] Voici la traduction du passage qui parle de cette guerre : «Il partit ensuite pour envahir les provinces de Perse. Il triompha de ses ennemis, et, après les avoir vaincus, il les laissa en paix et les combla de présents, parmi lesquels se trouvait le cor avec lequel on sonne devant le roi (ቀርን ፡ ዘይነፍሑ ፡ በቱ ፡ ለንጉሥ ፡), et il accueillit tous les chrétiens qui s'y trouvaient.. .»

[2] On sait que l'évêque de Jérusalem, à cette époque, était Macarius. Mais il est dit dans notre texte que sainte Hélène vint à Jérusalem በመዋዕሊሁ ፡ ዘብፁዕ ፡ አባ፡ አይሊሙን ፡ ጳጳስ ፡ ዘኢየሩሳሌም ፡, «du temps du bienheureux Abbâ Aylîmoûn, évêque de Jérusalem.» አይሊሙን ፡ est peut-être une forme altérée du nom d'Hermon, prédécesseur de Macarius. Cependant le voyage d'Hélène n'a pu avoir lieu sous le pontificat d'Hermon, qui mourut en 311 ou, au plus tard, en 313.

sion du Yemen, du temps de l'empereur Honorius. Voici en quels termes cet événement est rapporté :

« Le bienheureux Constance faisait le bien comme son père, et pendant toute sa vie il accomplissait des actions louables. Après lui, les habitants du Yemen apprirent à connaître Dieu, et ils brillèrent de l'éclat de la gloire de Notre-Seigneur Jésus-Christ (qu'il soit loué!), par le fait d'une sainte femme, nommée Théognoste (ቶእግንስጣ ፡). C'était une vierge, une religieuse, qui avait été enlevée de son couvent, situé sur le territoire romain, emmenée comme captive et donnée au roi du Yemen. Cette femme chrétienne, douée à un haut degré de la grâce du Seigneur, accomplissait un grand nombre de guérisons, et elle convertit au christianisme le roi, ainsi que tous les habitants de l'Inde. Le roi et ses sujets demandèrent ensuite à l'empereur Honorius, l'ami de Dieu, de leur donner un évêque. L'empereur, très-heureux de leur conversion, leur envoya un saint évêque, nommé Théonios (ቶዮንዮስ ፡), qui les exhorta, les instruisit et les fortifia dans la foi du Christ Notre-Seigneur, jusqu'à ce qu'ils fussent préparés à recevoir le baptême, qui est la seconde naissance : tout cela par l'effet de la prière de la sainte vierge Théognoste et la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui seul accomplit des miracles et confère des bienfaits à ceux qui ont confiance en lui. Et il en fut également ainsi dans le pays d'Eskenderyâ, qui est la grande Inde[1]. Car les habitants de

[1] ወከመዝ ፡ ኮነ ፡ ዓዲ ፡ በሀገረ ፡ እስክንድርያ ፡ እንተ ፡

ce pays avaient autrefois accueilli un certain Aphroûdît, qui était un homme de noble origine du pays de l'Inde, et l'avaient choisi pour évêque; il avait été confirmé et ordonné[1] par Athanase l'Apostolique, patriarche d'Alexandrie. »

Les éloges qu'au début du récit notre texte décerne à Constance, ne s'accordent ni avec la tradition historique, ni avec la relation du règne de cet empereur que nous donne le chapitre suivant. On pourrait supposer que cet épisode ne faisait pas partie primitivement de l'ouvrage de Jean de Nikiou. En effet, le passage que nous venons de traduire n'est qu'un extrait de l'histoire de sainte Théognoste, dont la mémoire est célébrée par l'Église copte et éthiopienne le dix-septième jour du mois de septembre, que l'on lit dans le synaxare arabe des Jacobites et dans le synaxare éthiopien[2].

« En ce même jour, dit l'auteur du synaxare arabe, mourut sainte Théognoste (تاوغنسطا), qui vivait du temps d'Honorius et d'Arcadius, les empe-

ይእቲ ፡ ህንድ ፡ ዓበይ ። Je ne sais pas le nom authentique qui est caché sous cette forme እስክንድርያ ፡. Il ne faut pas songer à Alexandrie d'Égypte, nom qui, ordinairement, est orthographié እለእስክንድርያ ፡. L'auteur a-t-il voulu parler d'Alexandrie sur le golfe persique (Spasimé-Kharax)? Mais dès avant notre ère, cette ville avait reçu le nom d'*Antiochia*.

[1] በመጥባሕት ፡... ወእንበረ ፡ እዴ ፡. Au lieu de መጥባሕት ፡ il faut lire መባሕት ፡.

[2] Ms. arabe de la Bibliothèque nationale, supplément, n° 90, fol. 14 v°. — Ms. éthiopien de la Bibliothèque nationale, n° 126, fol. 20. — Sur les synaxares jacobites et leurs auteurs, voyez *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale*, p. 152.

reurs fidèles. Un jour, des envoyés du roi de l'Inde qui avaient apporté à ces empereurs des présents, rencontrèrent, en s'en retournant, cette jeune fille, Théognoste, tenant entre ses mains un livre dans lequel elle lisait. Ils l'enlevèrent et l'emmenèrent dans leur pays, où elle fut intendante de la maison et du sérail du roi[1]. Or, il arriva que le fils du roi tomba gravement malade. Théognoste prit l'enfant sur son sein, fit sur lui le signe de la croix, et aussitôt il fut guéri. La réputation de la jeune fille se répandait dans ce pays, et depuis ce moment, elle n'était plus considérée comme esclave, mais comme maîtresse. Un jour, le roi, ayant entrepris une expédition guerrière, se vit enveloppé d'un épais brouillard. Il se rappela alors le signe de la croix qu'avait fait Théognoste; il fit ce signe en l'air, et le soleil reparut. Et grâce au signe de la croix il remporta aussi la victoire sur ses ennemis. Lorsqu'il revint de la guerre, il se prosterna aux pieds de la sainte et lui demanda de lui donner le saint baptême, à lui et aux habitants de son pays. Elle leur fit comprendre qu'elle ne pouvait administrer le baptême à personne. Alors ils députèrent vers l'empereur Honorius, l'informèrent de leur conversion à la religion chrétienne, et lui demandèrent un prêtre pour les baptiser. L'empereur leur envoya un saint et célèbre anachorète, qui les baptisa tous et les fit participer au corps et au sang du Christ. La jeune fille fut très-heureuse de son

[1] Texte éthiopien : ወኮነት ፡ እመ ፡ ምኔት ፡ ወተዓቀብ ፡ አንስቲያሁ ፡ ለንጉሠ ፡ ህንደኬ ፡ ወለኵሉ ፡ ሰብአ ፡ ቤቱ ።

arrivée, le bénit et reçut sa bénédiction. Elle se fit construire un couvent, où un grand nombre de vierges vinrent demeurer, en suivant son exemple. L'anachorète, à son retour, annonça à l'empereur la conversion de ce peuple à la foi chrétienne, et l'empereur, très-heureux de la conversion de ces hommes, le nomma évêque et le renvoya dans leur pays. Les habitants le reçurent avec joie et se mirent à construire une grande église. Comme ils avaient besoin de colonnes, la jeune fille adressa une prière ardente à Jésus-Christ, et de belles colonnes, qui se trouvaient dans un magnifique temple élevé en ces contrées, se détachèrent de leurs bases et vinrent se placer dans l'église. Alors les fidèles glorifièrent le Seigneur le Christ, et ceux qui n'avaient pas encore abandonné le culte des idoles, se convertirent. La jeune fille en fut très-heureuse. Puis elle mourut dans ce couvent, au milieu des vierges. »

Les deux récits qu'on vient de lire diffèrent complétement de l'histoire de la conversion du Yemen (lors de l'ambassade de Théophile, du temps de Constance), telle qu'elle a été rapportée par Philostorge et Nicéphore [1]. Ils sont également en désaccord avec ce que nous savons touchant l'introduction du christianisme en Éthiopie, contrée qui, également, est souvent appelée l'*Inde*. Aussi ne s'agit-il ici ni de l'un ni de l'autre de ces deux pays. C'est la conversion des Ibères du Pont-Euxin que Jean de

[1] Philostorge, lib. III, fragm. 4-6 (*Patrol. gr.*, t. LXV, col. 484 et suiv.). — Nicéphore, liv. IX, chap. XVIII.

Nikiou et l'auteur du synaxare ont voulu raconter. Toutes les circonstances de cet événement (la femme captive, le miracle du signe de la croix, etc.), qui nous ont été transmises par Rufin, et après lui par Socrate et par Sozomène[1], et que Rufin affirme avoir entendues de la bouche même de Bacurius, roi des Ibères, se retrouvent, avec de légères modifications, dans le texte du synaxare, dont notre chronique ne présente qu'un résumé soudé à un récit tout différent. Nous ne savons pas si le nom de Théognoste (Rufin n'a pas indiqué le nom de la sainte) repose sur quelque tradition ancienne. Chez les auteurs géorgiens, la jeune fille captive qui a introduit le christianisme dans les provinces du Caucase est appelée sainte Nino[2].

Jean de Nikiou affirme, au commencement du chapitre LXXVIII (fol. 86 v°), que les trois fils de Constantin se partagèrent les différentes parties de l'empire par le sort. Il mentionne la guerre qui éclata entre Constant et Constantin, la mort de ce dernier, l'apparition d'Arius « sous le gouvernement de Constance, » et la guerre de Perse sous Sapor[3], qui est représentée comme le châtiment de l'hérésie de Constance. Il raconte ensuite la construction du pont du fleuve Pyrame en Cilicie; le tremblement de

[1] Rufin, *Hist. eccles.*, lib. I, cap. X. — Socrate, *Hist. eccles.*, lib. I, cap. XX. — Sozomène, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. VII. — Comparez Théodoret, *Hist. eccles.*, lib. I, cap. XVIII.

[2] Voyez Brosset, *Histoire de la Géorgie*, t. I, p. 90.

[3] ሳቡራርሳክዩስ ፡, ce qui est la transcription du nom Σαββουρσάχιος.

terre qui détruisit Nicée et qui était envoyé par Dieu, afin d'empêcher les Ariens d'assembler un concile dans cette ville sainte; l'apparition de la Croix au Golgotha; les dissensions entre Constant et Constance, au sujet de S. Athanase; les persécutions des orthodoxes par les Ariens, notamment après la mort de Constant; la révolte de Magnence; le concile des évêques hérétiques à Milan (መንጦልያ ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ አማልያ ፡); la condamnation d'Athanase; l'exil des évêques[1]; la requête des dames romaines pour le rappel de Libérius, qui avait été remplacé par le pape Félix; l'histoire de Gallus (brièvement résumée et travestie d'une façon étrange); l'histoire de Julien l'Apostat; le rappel des évêques exilés, et les nouvelles persécutions. Le chapitre se termine par l'histoire de la préservation du corps de S. Jean-Baptiste que les païens avaient voulu brûler et qui, transporté à Alexandrie, fut confié par S. Athanase à un haut fonctionnaire, dans la maison duquel il demeura jusqu'au moment de sa translation, du temps du patriarche Théophile[2].

A propos du nom de Théophile, l'auteur interrompt son récit, et nous donne, dans un chapitre spécial (fol. 88 v°), l'histoire de ce patriarche et celle de Cyrille, son neveu. Théophile, né dans la

[1] Les évêques mentionnés sont : Libérius, patriarche de Rome; Jules, métropolitain de Galatie; Denys, métropolitain de Milan; Lucifer (ሉውኪፋር ፡), métropolitain de l'île de Sardaigne, et ኢርጦስ ፡, «évêque d'Occident.»

[2] Comparez Rufin, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. XXVIII.

ville de Memphis, autrefois appelée Arcadia[1], étant resté orphelin, fut conduit un jour avec sa petite sœur, par une esclave éthiopienne, au temple d'Artémis et d'Apollon. En présence des deux enfants, les idoles tembèrent et se brisèrent. L'esclave, craignant la vengeance des prêtres païens, se réfugia avec les enfants d'abord à Nikiou, puis à Alexandrie, où ils furent baptisés par S. Athanase, qui avait eu une révélation à leur sujet. La sœur de Théophile épousa plus tard un homme de la ville de Maḥalê, l'ancienne Dîdoûsyâ, située dans l'Égypte septentrionale[2]. C'est là que naquit S. Cyrille.

[1] መኑፍ ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ሀገረ ፡ ፈርዖን ፡ ቀድመሰ ፡ ትሰመይ ፡ አርጋድያ ። Je ne sais si la ville de Memphis a jamais été désignée par le nom d'Arcadie. C'est la province dont Memphis était la capitale, c'est-à-dire l'Égypte moyenne, et plus spécialement les cinq nomes septentrionaux de l'Heptanomis et le nome Letopolites, qui était appelée par ce nom. Voyez Eustathe, *Comment. in Dionys. Perieg.*, et *Anonymi Scholia in Dionys. Perieg., ad vers.* 251 (*Geogr. græci minores*, éd. Didot, t. II, p. 261 et 441). — Comparez d'Anville, *Mém. sur l'Égypte*, p. 32 et 163. — Cependant on lit dans Etienne de Byzance : *ἔστι καὶ Ἀρκαδία Αἰγύπτου πόλις.*

[2] Si la transcription éthiopienne du nom de መሐሌ ፡ ne renferme pas d'erreur, elle représente évidemment l'arabe محلّة. Plusieurs localités portent ce nom générique. ዲዱስያ ፡ paraît être le copte ⲐⲈⲨⲆⲰⲤⲒⲞⲨ, Théodosiopolis. Nous connaissons une ville de ce nom dans l'Heptanomide, au nord d'Hermopolis, qui s'appelait en égyptien Ⲧⲟⲩϩⲟ ou Ⲧⲟⲩϩⲱ. (Voyez Quatremère, *Mémoires géograph. et histor. sur l'Égypte*, t. I, p. 367. — Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, t. I, p. 299.) Le mot Ⲧⲟⲩϩⲟ signifie *demeure*, et l'arabe محلّة en est l'équivalent. Cependant, suivant les listes coptes-arabes, le nom arabe de Théodosiopolis est Taḥa, et comme notre texte détermine la position de la ville au nord, il ne peut s'agir ici de Théodosiopolis.

Revenant à l'histoire de Julien, le narrateur mentionne la construction du temple de Jérusalem, la guerre de Perse, le sacrifice au mont Casius, le martyre de S. Domèce, la mort de Julien par la main de S. Mercurius, et le rêve ou la vision de S. Basile touchant cet événement. Les deux légendes de S. Domèce et de S. Mercurius se trouvent reproduites, presque littéralement, dans la Chronographie de Jean Malala et dans la Chronique pascale[1]. Enfin, on voit, par une phrase fragmentaire de notre texte, que le texte grec original contenait l'histoire des deux transfuges perses qui avaient conduit l'armée romaine au milieu du désert pour la faire périr, et auxquels Julien fit couper le nez.

Salluste, préfet du prétoire, ayant refusé la couronne, Jovien, après son élection par l'armée, et après sa déclaration au sujet de la religion chré-

[1] Voyez *Joann. Malalæ chronogr., l. c.*, col. 489, 497 et suiv. — *Chronicon paschale, l. c.*, col. 745 et 748. — Comparez le récit de Sévère d'Aschmounaïn résumé par Renaudot, *Hist. Patriarch. Alexandr. jacobit.*, p. 93. — *Eutychii Annales*, t. I, p. 485. — Il est dit, à la fin de l'histoire de S. Domèce, que ce saint anachorète subit le martyre le 23ᵉ jour du mois de ḥamlê. Cette phrase paraît avoir été ajoutée par le traducteur arabe. — Ce récit est suivi de la mention des oracles mensongers donnés à Julien par les prêtres païens, et de l'épisode «du fleuve de feu,» dont voici le texte, évidemment tronqué : ወኢክነ ፡ ሎቱ ፡ ከመ ፡ ነገርዎ ፡ ሐሳውያን ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ ተጋባእነ ፡ ንሕነ ፡ አማልክት ፡ አመ ፡ በዓትከ ፡ ውስተ ፡ ፈለግ ፡ ለተራድኦትከ ። ወውእቱሰ ፡ ምንዱብ ፡ ስሕተ ፡ በነገሮሙ ፡ ወኢክህለ ፡ ይክሥት ፡ አፉሁ ፡ እምብዝኁ ፡ ንባበሙ ። ወሰመይዎ ፡ ለውእቱ ፡ ፈለግ ፡ ፈለገ ፡ እሳት ፡ በእንተ ፡ ዘሀለዉ ፡ በቱ ፡ አራዊት ። ወበእንተ ፡ ዝንቱ ፡ ተሰምየ ፡ በዝስም ። (Comparez Georg. Hamartolus, *Chronicon*, col. 669.)

tienne, vit arriver des ambassadeurs envoyés par les Perses pour conclure la paix. Ceux-ci s'engagèrent à payer tribut, et Jovien leur en fit la remise d'une année, parce que Julien avait détruit la ville de ኢንዶርዋን ፡ (Anatha?). La relation probablement altérée de ce fait a été, en outre, confondue par le traducteur avec l'épisode de Nisibe et d'Amide. Il est dit que Jovien, désirant respecter le traité de paix qui venait d'être conclu avec les Perses, refusa de donner le nom de Rome à la nouvelle ville d'Amide, qui était en tout semblable à la ville détruite par Julien.

Les éloges que notre texte prodigue au nouvel empereur, pour avoir favorisé le christianisme, particulièrement le christianisme orthodoxe, et persécuté l'idolâtrie et les Ariens, sont exagérés tout autant que les termes de réprobation et de malédiction qui accompagnent toujours le nom de Julien. L'auteur va jusqu'à affirmer que Jovien fit disparaître et périr tous ceux qui avaient partagé les sentiments de Julien ; à moins cependant que la phrase un peu ambiguë qui nous apprend ce fait ne soit une allusion à la mort de Jovien le secrétaire[1].

On lit ensuite deux lettres de Jovien : une lettre circulaire au sujet de la réouverture des églises[2], et la lettre adressée à S. Athanase

[1] ወለእለኒ ፡ ረከበሙ ፡ በምክሩ ፡ ኢኩዩ ፡ ለዩልያኖስ ፡ ከሐዲ ፡ አጥፍአሙ ፡ መሠረዮሙ ። (fol. 90 v°, col. 2). — Comparez Ammien Marcell., lib. XXV, VIII, 18.

[2] Cette lettre n'est pas mentionnée ailleurs.

pour le rappeler de l'exil[1]. Athanase, à la réception de l'écrit impérial, assembla un synode de tous les évêques et docteurs, et composa deux traités (ድርሳናት ፡), l'un sur le Verbe et la Trinité (በእንተ ፡ ቃለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘውእቱ ፡ ፩ ፡ ዘእምሥሉስ ፡ ቅዱስ ፡), l'autre sur les préceptes de Jésus-Christ (በእንተ ፡ ሥርዓታት ፡ ክርስቶስ ፡), puis une lettre adressée à S. Basile, dans laquelle il exprime sa joie de voir l'empereur fidèlement attaché à la foi orthodoxe du concile de Nicée.

Nous savons, en effet, que peu temps après son retour du quatrième exil, S. Athanase avait assemblé un synode à Alexandrie, et qu'il avait composé, à la demande de Jovien, un traité sur la Foi[2]. Mais ce n'est pas évidemment de cet ouvrage que l'auteur veut parler; et comme nous possédons plusieurs traités sur l'incarnation du Verbe attribués à S. Athanase, on ne saurait dire d'une manière précise quel est celui dont il s'agit dans notre passage[3]. En ce qui concerne le second des deux traités et la lettre adressée à S. Basile, j'ignore s'il en est fait mention dans quelque autre ouvrage.

[1] Le texte donné par Jean de Nikiou (fol. 91) diffère un peu de celui qu'on lit dans les œuvres de saint Athanase. (Voyez *Patrologia græca*, t. XXVI, col. 813.)

[2] Voyez Théodoret, *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. II et III. — Nicéphore Calliste, lib. X, cap. XLII. — S. Athan. *Opera*, *l. c.*, col. 813 et suiv. — Pagi, *ad Baron. Annal.*, ad ann. 363, § CXXXII.

[3] On connaît un *Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου*; un traité intitulé *Περὶ σαρκώσεως τοῦ Θεοῦ λόγου*; un troisième *Περὶ τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ λόγου*, ou *Περὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Θεοῦ λόγου καὶ περὶ τῆς ἁγίας τριάδος*, etc.

Le chapitre consacré au règne de Valentinien et de Valens n'occupe que deux pages dans la chronique de Jean de Nikiou (fol. 91 v°, 92). On y trouve d'abord quelques renseignements inexacts sur l'élection de Valentinien, grâce à l'influence prépondérante de Salluste (ሊቀ ፡ ሠራዊት ፡), et sur la nomination du même Salluste aux fonctions de préfet du prétoire (ወዚረ ፡ ላዕለ ፡ ኵሎሙ ፡ ሠራዊት ፡). Il est ensuite question de l'élévation de Valens, du jugement de Rhodanus, et du mariage de Valentinien avec Justina, après qu'il eut exilé l'impératrice Mariana [1], qui avait commis un acte de prévarication. L'élévation de Gratien à la dignité d'Auguste et la mort de Valentinien sont brièvement mentionnées [2]. Valens, ayant succédé à son frère, embrassa la doctrine d'Arius et persécuta les orthodoxes. Sous son règne il y eut un tremblement de terre à Nicée [3]. Tatien, préfet d'Égypte (ሥዩመ ፡ በሀገረ ፡ እስክንድርያ ፡ ዘስሙ ፡ ቀጸድያኖስ ፡), fit construire à Alexandrie « deux portes de pierre, » dans le Bruchium (ውስተ ፡ መካን ፡

[1] Dans la Chronique pascale, le nom de la première femme de Valentinien est écrit *Marina*. Jornandès, Théophane et Zonaras l'appellent *Severa*. Jean Malala donne Μαριανή, et Jean de Nikiou, ማርያና ፡

[2] L'endroit où mourut Valentinien est appelé ቀታን ፡

[3] Je pense qu'il s'agit du tremblement de terre, qui d'ailleurs n'était pas limité à la ville de Nicée, mentionné, sous le premier consulat de Valentinien et de Valens, par Ammien Marcellin (lib. XXVI) et par Socrate (*Hist. eccles.*, lib. IV, cap. III. — Comparez Siméon Métaphraste, *Vita Athanas.*, 17), et qui, d'après la Chronique pascale, eut lieu en 368. — S. Jérôme (*Chron. Euseb.* ad annum. — Comparez *Vita Hilarion.*, 40. — *Comment. in Isaïam*, cap. XV) place cet événement en l'an 369.

ዘይስመይ ፡ አብሬክዩን ፡), pour l'entrée du grand fleuve, et d'autres fortifications dans la province d'Égypte [1].

La fin du chapitre contient le récit d'un miracle accompli par S. Athanase. Les eaux de la mer avaient envahi la ville d'Alexandrie, jusqu'à l'Heptastadion (እንጣንስጣድዩን ፡). Le patriarche, accompagné de tout le clergé, se rendit au bord de la mer, tenant dans sa main le Pentateuque, et pria ainsi : « Seigneur, Dieu véridique, tu as promis à Noé, après le déluge, en disant : Je n'amènerai pas une autre fois un déluge sur la terre. » Par suite de cette oraison, les eaux se retirèrent et la ville fut sauvée.

Je suppose que l'inondation dont parle l'auteur, en ce passage, est celle qui eut lieu sous le règne de Julien et que mentionnent également Eutychius et Georges Ibn al-ʿAmîd [2].

Au chapitre LXXXIII (fol. 92), après un éloge de Gratien et de Théodose, empereurs orthodoxes, ennemis de l'arianisme, on lit que S. Grégoire le Théologien, qui était venu à Constantinople, « après avoir été obligé de se cacher et d'errer de maison en mai-

[1] Sur le préfet Tatien et sur ses constructions à Alexandrie, voyez Libanius, *oratio* XV. — Zosime, lib. IV, 45 (éd. de Bonn, p. 229). — Suidas, s. v. Οὐάλης. — Godefroi, *Cod. Theodos.*, t. VI, pars II, *Prosopographia*, p. 88. — Pagi, *ad Baron. Ann.* 370, IV; 391, I; 392, VII et suiv.

[2] Voy. *Juliani Imperatoris quæ supersunt*, éd. Hertlein (Leipzig, 1875), t. I, p. 555 (Lettre de Julien à Ecdicius, préfet augustal). — Eutychii *Annales*, t. I, p. 481. — Chronique de Georges Ibn al-ʿAmîd (Elmakin), ms. arabe de la Bibliothèque nationale, supplément, n° 751, fol. 218.

son et d'un lieu à l'autre, » fortifia les églises et construisit une église célèbre[1]. Il expulsa de la ville Eudoxius (አውዶክስስ ፡), «le contempteur de l'Esprit saint, » et adressa des ordres à Basile, évêque de Césarée en Cappadoce, à Grégoire de Nysse, et à Amphiloque d'Icone, au sujet du rétablissement de l'orthodoxie. Ces faits, attribués à S. Grégoire de Nazianze, étaient peut-être, dans le texte original, rapportés à plus juste titre à Théodose. Mais on ne voit pas par suite de quelle erreur le nom d'Eudoxius figure dans ce passage. L'évêque arien de Constantinople exilé par le grand empereur, peu de temps avant la réunion du second concile écuménique, était Démophile.

Si nous avons souvent à constater dans la version éthiopienne de la chronique de Jean de Nikiou des lacunes, la suppression de certaines parties historiques que contenait, on peut du moins le présumer, le texte original, nous voyons, au contraire, que nos deux interprètes, partageant la prédilection de tous les Orientaux pour les contes, n'ont eu garde d'omettre aucun récit présentant un tour romanesque. Ici nous trouvons, sans que l'on sache comment elle y est amenée, l'histoire du songe de Théodose, qui lui prédisait son avénement au trône[2], et la fameuse réponse tou-

[1] Il s'agit de l'église d'*Anastasie*.

[2] « ..... L'empereur Théodose, l'ami de Dieu, lorsqu'il se rendit à Byzance, auprès du bienheureux empereur Gratien, vit en songe comme Mélèce, patriarche d'Antioche, le couronna de la couronne impériale, du consentement des princes (መኳንንት ፡). » Puis vient une phrase évidemment isolée de ce qui précédait et de ce qui sui-

chant la Trinité que S. Amphiloque, évêque d'Icone, prononça en présence de Théodose et de « ses deux fils, Honorius et Arcadius, assis sur leurs trônes[1]. » L'empereur, par suite de l'exhortation d'Amphiloque, s'appliqua avec vigueur à rétablir la foi orthodoxe et promulgua une loi contre les hérétiques, qui furent chassés des villes et des campagnes. Les Ariens furent dépouillés de leurs églises.

L'auteur raconte brièvement la révolte de Maxime et celle d'Eugène (**አውግሊዮስ ፡**), la mort de Gratien et de Valentinien, et la défaite et la mort des deux usurpateurs. Le Concile rassemblé à Constantinople ayant rétabli par son union la paix dans l'Église, Satan, jaloux de cet heureux état, y fit naître de nouveau la discorde. Timothée, patriarche d'Alexandrie, exhorta S. Grégoire de Nazianze à quitter le siége de Constantinople pour reprendre son siége antérieur. Le même patriarche Timothée s'était arrogé le droit de nommer patriarche de Constantinople Maxime, victime des persécutions des Ariens. Les évêques orientaux et les évêques égyptiens étaient divisés. Enfin, Grégoire, conformément à l'avis unanime des évêques, fut exilé de Constantinople, ainsi que Maxime et tous les évêques qui avaient été ordon-

vait : « Et il était l'un des Ariens demeurant hors de la ville. » Cela ne peut pas se rapporter à Mélèce. — Comparez Théodoret, *Hist. eccles.*, lib. V, cap. VI. — Georg. Hamart., *Chron.*, lib. IV, cap. CXCVII.

[1] Comparez Sozomène, *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. VI. — Théodoret, *Hist. eccles.*, lib. V, cap. XVI. — Georg. Hamart., *Chron.*, lib. IV, cap. CXCIX.

nés par lui, et Nectaire fut nommé patriarche. C'est ainsi que la concorde fut rétablie au sein du Concile. Mais Satan, ennemi de notre race, troubla encore le pontificat de Nectaire. Pendant que Théodose était à Milan et sur le point de livrer bataille à l'usurpateur Maxime, les Ariens répandirent le bruit, à Byzance, qu'il avait subi une défaite, et ils mirent le feu à la maison du patriarche [1].

En ces temps, Théophile, patriarche d'Alexandrie, fit construire une magnifique église, qu'il consacra au nom de Théodose [2], et une autre qui fut appelée Arcadia, en l'honneur d'Arcadius, fils de l'empereur [3]. Il convertit le temple de Sérapis en une église [4] qui porta le nom d'Honorius, second fils de l'empereur; mais elle était appelée aussi église des Saints Cosme et Damien; elle se trouvait en face de l'église de S. Pierre martyr. Théodose, de son côté, fit exécuter plusieurs constructions dans les environs d'Antioche, entre autres un nouveau mur reliant la montagne au mur de l'empereur Tibère [5]; et il fit

[1] Voyez Socrate, *Hist. eccles.*, lib. V, cap. XIII. — Sozomène, *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. XIV. — Théophane, *Chronogr.*, *l. c.*, col. 201.

[2] D'après un autre témoignage, l'église de Théodose, à Alexandrie, aurait été construite par Théodose le Jeune. Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 533.

[3] Comparez *Eutychii Annales*, t. I, p. 529 et 549. — Renaudot, *Hist. patr. Alex.*, p. 214.

[4] **ወሀለወት ፡ ቤተ ፡ አማልክት ፡ በሀገረ ፡ አስራቢስ ፡ ወረሰያ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ።**

[5] Dans la première partie de la phrase, le mot *mur* est exprimé par **ቀጽር ፡**; dans la seconde partie par **ማኅፈድ ፡**.

entourer de murs les champs qui en étaient dépourvus [1].

La sédition de Thessalonique est présentée comme ayant été provoquée par les Ariens qui, au nombre de quinze mille, en furent aussi les seules victimes. C'est au patriarche Mélèce que l'auteur attribue le mérite d'avoir fait naître le repentir de l'empereur. En racontant l'histoire de la révolte d'Antioche, il reproduit le texte de l'exhortation adressée à Théodose par le célèbre anachorète Macédonius Critho-phage [2], et un résumé de la lettre de Théodose aux habitants d'Antioche.

Le chapitre consacré au règne de Théodose se termine par le récit de la séquestration de personnes dans certaines boulangeries publiques de Rome. Des passants et des étrangers, attirés dans un guet-apens, furent forcés de tourner la meule, dans des souterrains, pendant toute leur vie, ou de demeurer dans des maisons de débauche. Dénoncés par un soldat, qui avait réussi à s'échapper, les coupables furent sévèrement punis. L'empereur fit promener les femmes prostituées, complices du crime, à travers la ville, avec accompagnement de sons de cloches (መሰናቆው ፡), pour que leur honte fût rendue publique.

Socrate et, après lui, l'auteur de l'*Historia miscella*, ainsi que Théophane, Georges Cédrénus et Grégoire

[1] Voyez sur ces constructions *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 516 C. — Comp. Théophane, *l. c.*, col. 201.

[2] Notre texte ne donne pas le nom de l'anachorète.

Barhébræus, rapportent le même fait, mais avec une variante d'une certaine importance[1]. En parlant des réformes réalisées par Théodose, pendant son séjour à Rome, ces auteurs louent particulièrement deux mesures : la punition des boulangers coupables de séquestration de personnes et la destruction de leurs bâtiments, et l'abolition d'une coutume barbare, à laquelle étaient soumises les femmes ayant commis le crime d'adultère. Voici, en ce qui concerne ce dernier sujet; les paroles de Socrate : *Εἰ ἥλω ἐπὶ μοιχείᾳ γυνὴ, οὐ διορθώσει, ἀλλὰ προσθήκῃ τῆς ἁμαρτίας ἐτιμωροῦντο τὴν πταίσασαν. Ἐν γὰρ πορνείῳ στενῷ κατακλειστον ποιήσαντες, ἀναιδῶς ἐποίουν πορνεύεσθαι. Κώδωνάς τε σείεσθαι κατὰ τὸν καιρὸν τῆς ἀκαθάρτου πράξεως ἐποίουν, ὅπως ἂν μὴ λανθάνῃ τοὺς παρόντας τὸ γινόμενον· ἀλλ' ἐκ τοῦ ἤχου τῶν σειομένων κωδώνων, ἡ ἐφύβριστος τιμωρία τοῖς πᾶσιν ἐγνωρίζετο. Ταῦτα οὐκ ἤνεγκεν ὁ βασιλεὺς πυθόμενος τὴν ἀναιδῆ συνήθειαν· ἀλλὰ κατέλυσε τὰ σεῖστρα, οὕτω γὰρ ὠνομάζετο τὰ τοιαῦτα πορνεῖα· τοῖς ἄλλοις ὑποπίπτειν νόμοις τὰς ἁλούσας ἐπὶ μοιχείᾳ κελεύσας. . . .*

Or, comme on ne connaît aucune coutume de ce genre dans la législation romaine antérieure à Théodose, et que, d'autre part, il n'est pas fait mention

[1] Socrate, *Hist. eccles.*, lib. V, cap. XVIII. — Theophane, *Chronogr.*, col. 209. — Georg. Cédrénus, *Histor. compend.*, *l. c.*, col. 617 D. (Dans ce dernier passage il faut corriger *ζώων* en *ξένων*, ainsi que l'a remarqué Valois, dans ses notes au passage correspondant de Socrate.) — *Pauli Diac. Opera*, dans la *Patrol. lat.*, t. XCV, col. 939 et suiv. — Gregor. Barhebr. *Chron. eccles.*, éd. Abbeloos et Lamy, t. I, p. 115.

ailleurs d'une nouvelle loi promulguée par Théodose sur cette matière, on se demande si la version de Jean de Nikiou n'est pas plus authentique que la relation de Socrate qu'on vient de lire et celle des auteurs qui l'ont suivi.

Arcadius et Honorius (chap. LXXXIV, fol. 95), fils de Théodose, nés de sa femme Flaccille (አፍላክላሉስ ፡), étaient fidèlement attachés à la foi chrétienne. Honorius, qui résidait à Rome, étant tombé malade, Arcadius se rendit dans cette ville, pour le voir. Honorius menait une vie austère et chaste; dans son palais, il se livrait aux exercices des solitaires du désert, portait le cilice sous le vêtement impérial, couchait sur la terre, jeûnait tous les jours de sa vie, et pratiquait toutes les vertus, préférant le royaume des cieux au royaume terrestre. Il détruisit les temples païens et s'appliqua à abolir les institutions qui offensaient Dieu, telles que le combat des gladiateurs, à l'occasion de la mort de S. Télémaque (አዴላክስ ፡, ዴልማክስ ፡), qui, voulant séparer les combattants dans l'arène de Rome, fut tué par eux à coups de pierres[1]. Pendant le séjour d'Arcadius à Rome, un capitaine des Goths (አምዘመይ ፡ አጀም ፡), nommé Gaïnas (ጋንያስ ፡), se révolta. Arcadius partit immédiatement pour Byzance; et comme il était fermement attaché à la foi orthodoxe, il triompha du rebelle, qui appartenait à la secte des Ariens, et

[1] Voyez Théodoret, *Hist. eccles.*, lib. V, cap. XXVI. Cet auteur affirme que l'anachorète était venu à Rome, n'ayant d'autre but que de s'opposer aux combats des gladiateurs.

il le tua. Puis Arcadius mourut et eut pour successeur Théodose le Jeune. Il y eut alors de grands troubles à Rome. Honorius, irrité, abandonna la ville et se retira à Ravenne (ቀቀንኒ ፡); car une grande partie de l'armée lui était hostile, à cause de la sainteté de sa vie. Un duc de la province des Gaules (ገላትያ ፡), nommé Alaric (አትሕላሪክስ ፡), vint à la tête d'une nombreuse armée, pour s'emparer de Rome. Les habitants traitèrent avec les ennemis de l'empereur et consentirent à payer tribut à Alaric. Mais celui-ci refusa de l'accepter, se rendit au palais de l'empereur, s'empara des trésors de l'empire et retourna ensuite dans les Gaules, emmenant avec lui la sœur d'Honorius, nommée Placidie (አይላኪዲያ ፡). Honorius avait un ministre[1], nommé Constance (ቍስጥንጢን ፡), qui ramena, à l'insu d'Alaric, la jeune fille à son frère. L'empereur le combla d'honneurs, l'éleva à la dignité de premier ministre (ወዚሬ ፡), puis à celle d'empereur, et lui donna sa sœur en mariage. Honorius et Constance se rendirent ensuite à Rome, firent mettre à mort ceux qui avaient méconnu l'autorité de leur souverain, confisquèrent leurs biens, et punirent le rebelle (መናፍቅ ፡). Honorius confia l'empire à Constance et partit pour Constantinople, où il fut le collègue de son neveu Théodose le Jeune. Après quelque temps, il retourna à Rome, et, par suite de ses jeûnes et des

[1] ሥዩም ፡. Ce mot, dans notre texte, désigne plusieurs fonctions fort différentes. En cet endroit, il est l'équivalent de κόμης. (Comparez Joann. Malala, *l. c.*, col. 521. — Théophane, *l. c.*, col. 216.)

pratiques austères auxquelles il se livrait sans cesse, il tomba malade et mourut sans postérité, ayant gardé la chasteté pendant toute sa vie. Constance eut de Placidie un fils nommé Valentinien. Mais un général nommé Jean usurpa le trône de l'empire.

Ce récit fantaisiste s'accorde, dans son ensemble, avec le passage parallèle de la chronique de Jean Malala. Il est suivi d'un épisode qui, malgré ses apparences romanesques, nous ramène dans la vérité historique. C'est l'histoire de l'Athénienne Athénaïs devenue l'épouse, sous le nom d'Eudocie ou Eudoxie, de l'empereur Théodose. Les deux traducteurs n'ont omis aucun détail de cette curieuse aventure. Nous ne les imiterons pas, le sujet étant suffisamment connu. Notons seulement que, d'après notre texte, le jeune empereur aurait été décidé par les instances de ses trois sœurs à chercher une épouse. Le père d'Athénaïs est appelé ኢየበርለክሌስ ፡, mot qui paraît être une forme altérée du nom d'Héraclite, que donne la Chronique pascale, au lieu de Léonce, que l'on trouve dans toutes les autres chroniques; et les noms des deux frères de l'impératrice sont አውሌንጽያኖስ ፡, Léonce (ou Valérien?), et ክኖስዩስ ፡, Génésius. Quant aux pérégrinations de la jeune fille, il est dit qu'elle fut conduite par sa tante maternelle auprès de son oncle, frère de son père, à አውጣሞን ፡, où demeurait la sœur d'un philosophe de Byzance nommé ለፍርሎስ ፡, laquelle réussit par ses démarches à mettre Athénaïs en présence des sœurs de Théodose.

A propos du rétablissement du nom de S. Jean

Chrysostome dans les diptyques, le texte de notre chronique, singulièrement altéré par les traducteurs, mentionne les troubles survenus au sein de l'église de Constantinople, « du temps de ce même empereur Théodose, » à cause de l'exil du patriarche, chassé de son siége, « sous le règne d'Arcadius, » sur les instigations de l'impératrice Eudoxie, « au sujet de la vigne de la veuve. » Après la mort de l'impératrice, le patriarche Atticus décida l'empereur Théodose à écrire à Cyrille, patriarche d'Alexandrie, pour que le nom de S. Jean Chrysostome fût inscrit dans les diptyques (በውስተ ፡ ፍቅሐት ፡ ዘቤተ ፡ ክርስቲያን ፡). Cyrille accueillit cette demande. Il y eut une grande joie dans toutes les églises; Théodose leur fit des libéralités, et fit reconstruire les églises qui avaient été détruites.

Au milieu de ce récit se trouve une phrase isolée qui parle d'un tremblement de terre à Constantinople et des prières et processions instituées à cette occasion, ainsi qu'une courte relation des brigandages des Isaures qui, ayant surpris et pillé la ville de Séleucie[1] de Syrie et la ville de Tibériade, s'en retournèrent dans leur pays à travers les montagnes de

[1] On lit dans le texte ተሰሎንቄ ፡, ce qui évidemment est une faute. (Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 541 A. — Comparez le fragment historique publié par le cardinal Maï, d'après un ms. de Grotta-Ferrata, dans le *Spicilegium romanum*, t. II, pars III, fragm. III.) Mais, même avec cette correction, il est difficile d'admettre que les Isaures aient pu faire une incursion jusqu'à Séleucie de Syrie et jusqu'à Tibériade. Il y a probablement confusion, et il s'agit de la ville de Séleucie en Isaurie, laquelle province, jusqu'au IVe siècle, faisait partie de la Cilicie.

ዲላማኖ ፡ (Amanus?). C'est sans doute en rappelant le lieu d'exil de S. Jean Chrysostome que l'auteur a été amené à intercaler ici cet épisode. Le traducteur, selon son habitude, a supprimé la transition.

On lit ensuite la phrase suivante (fol. 97): ወበውእቱ ፡ መዋዕል ፡ መልኡ ፡ ቅንዓተ ፡ ሰብአ ፡ እስክንድርያ ፡ ኦርቶዶክሳውያን ፡ ወአስተጋብኡ ፡ ዕፀወ ፡ ብዙኀ ፡ ወአውዓዩ ፡ መካነ ፡ ሐኔፋውያን ፡ ፈላስፋ ። « Et en ces temps, les habitants orthodoxes d'Alexandrie, remplis de zèle, rassemblèrent une grande quantité de bois et brûlèrent le lieu des païens philosophes. » Ce *lieu des païens philosophes* ou philosophes païens serait-il le Musée? Et ce renseignement étrange, qui n'est corroboré par le témoignage d'aucun autre document historique, est-il digne de quelque confiance? Si l'on considère les nombreux malentendus introduits dans le texte de notre chronique par les traducteurs, on hésitera à se prononcer, jusqu'à ce qu'il soit possible de contrôler ou de rectifier une assertion aussi grave.

L'empereur Théodose, continue l'auteur, n'oublia ni n'abandonna la ville de Rome. Il y envoya un officier nommé Aspare (አስቢሩ ፡), avec une nombreuse armée, afin de combattre Jean l'usurpateur. Après avoir vaincu ce rebelle, il rétablit sur le trône Valentinien, fils de Placidie et de Constance, et lui donna en mariage l'une de ses filles.

Dans l'histoire de Cyrus, préfet de Constantinople et préfet du prétoire (መስፍን ፡), Jean de Nikiou, d'accord avec la plupart des auteurs, affirme que ce

personnage, après sa disgrâce, fut nommé évêque ou, comme il dit, métropolitain de la ville de Smyrne[1], tandis que Jean Malala et Suidas rapportent qu'il fut ordonné évêque de Cotyée en Phrygie[2]. On connaît les arguments très-sérieux qu'a fait valoir le P. Pagi contre l'authenticité de la première de ces deux versions, et ceux par lesquels il a cherché à démontrer que Cyrus occupa réellement le siége de Cotyée[3]. En effet, parmi les signatures des évêques qui ont assisté au concile de Constantinople en 448, au second concile d'Éphèse et à celui de Chalcédoine, nous trouvons celle d'Æthéricus, évêque de Smyrne, lequel est également nommé comme destinataire de la lettre circulaire de l'empereur Léon, qui fut promulguée en 458[4].

L'histoire de l'hérésie de Nestorius (fol. 97 v°) et du concile d'Éphèse ne fournit aucun détail qui mérite d'être relevé[5]. Elle est suivie de la relation du

[1] Voyez *Chronicon pasch.*, *l. c.*, col. 809. — Théophane, *Chronogr.* ad ann. 5937. — Georg. Cédrénus, *l. c.*, col. 652. — Joann. Zonaras, *Annales*, lib. XIII, cap. XXII.

[2] *Joann. Malalæ chronogr.*, col. 537. — Suidas, s. v. Θεοδόσιος et Κῦρος, éd. de Kuester, t. II, p. 175 et 402. — Jean Malala dit que l'empereur envoya Cyrus à Cotyée espérant qu'il serait tué, étant Grec, par les habitants, qui avaient déjà tué quatre évêques. La Chronique pascale donne le même détail, mais en mettant Smyrne à la place de Cotyée. Jean de Nikiou dit que les habitants de Smyrne avaient tué *leur évêque*.

[3] Voyez *Baronii Annales eccles.*, t. VII, ad ann. 446, XV.

[4] Voyez Le Quien, *Oriens christianus*, t. I, col. 741 et suiv.

[5] Le texte, d'ailleurs, est altéré. Dans l'une de ces phrases fragmentaires il est dit que les évêques et Jean, patriarche d'Antioche, furent d'accord avec « les douze évêques et avec Cyrille, patriarche

pontificat du patriarche Maximien et du pontificat de Proclus. L'auteur mentionne le sermon prononcé par Proclus, à Constantinople, du temps de Nestorius, contre la doctrine de cet hérésiarque[1], ainsi que sa lettre aux Arméniens[2], et le traité qu'il composa à l'occasion de la translation du corps de S. Jean Chrysostome à Constantinople[3].

Le récit de la révolte de Rhoïlos ou Rougas, qui avait rallié les débris de l'armée de Jean l'usurpateur, et du phénomène céleste dont fut frappé le rebelle, n'ajoute rien aux renseignements que donnent sur ces événements les Histoires ecclésiastiques de Socrate et de Théodoret[4].

Voici en quels termes Jean de Nikiou rapporte l'histoire du meurtre d'Hypatie et des troubles d'Alexandrie :

« En ces temps existait, dans la ville d'Alexandrie, une femme païenne, philosophe, nommée Hypatie (ኢንባጥያ ፡), qui ne s'occupait que de magie, d'astro-

d'Alexandrie. » L'auteur avait probablement parlé en cet endroit des douze Chapitres ou Anathèmes de S. Cyrille.

[1] C'est sans doute le célèbre sermon qui a été placé en tête des Actes du concile d'Éphèse et que Proclus avait prononcé, vers 429, en présence de Nestorius.

[2] ወጸሐፈ ፡ መጽሐፈ ፡ መልእክት ፡ ወፈነወ ፡ ኀበ ፡ አርማን ዮስ ፡ ክቡር ፡..... (Voyez Labbe, *Collect. Concil.*, t. III, col. 1737 et suiv.)

[3] Je ne saurais dire s'il s'agit en ce passage de l'homélie dont la traduction latine a été publiée par Baronius, *Annal.*, t. VII, ad ann. 438, III. Car cette homélie paraît avoir été prononcée lorsque le corps de S. Jean Chrysostomé était encore à Comane.

[4] Socrate, *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. XLIII. — Théodoret, *Hist. eccles.*, lib. V, *Patrol. græca*, *l. c.*, col. 1268 D.

labes et de musique[1]. Elle avait séduit un grand nombre de personnes par les artifices de Satan. Le préfet de la ville l'honorait particulièrement, car elle l'avait séduit par son art magique; il cessait de fréquenter l'église et y allait à peine une fois [de temps en temps]. Et non-seulement il agissait ainsi en ce qui le concernait personnellement, mais il attirait auprès d'Hypatie beaucoup de fidèles, et recevait chez lui les incrédules.

« Or, un certain jour on donnait un spectacle, sur l'ordre d'Oreste, le préfet de la ville, qui suivait les coutumes de la population (étrangère) d'Alexandrie[2], et tous les habitants de la ville étaient réunis au théâtre. Cyrille, le patriarche, qui avait succédé à

[1] ንዋየ ፡ ተውኔት ፡. On trouve un renseignement relatif aux connaissances musicales d'Hypatie, dans Suidas, s. v. Ὑπατία, éd. de Kuester, t. III, p. 533.

[2] ወበአሐቲ ፡ ዕለት ፡ እንዘ ፡ ይገብሩ ፡ ትፍሥሕተ ፡ በምግባ ረ ፡ ተውኔት ፡ በእንተ ፡ አርጠስ ፡ ሥዩመ ፡ ሀገር ፡ ወውእቱ ፡ ገብረ ፡ በከመ ፡ ምግባረ ፡ አሕዛብ ፡ ዘሀለው ፡ በሀገረ ፡ እስክንድ ርያ ፡. Cette phrase n'offre pas un sens satisfaisant. Mais on peut voir ce que l'auteur a dit, ou voulu dire, par le passage de l'Histoire ecclésiastique de Socrate (lib. VII, cap. XIII) qui se rapporte à ces événements. Le préfet tenait habituellement ses audiences de police au théâtre, le jour du sabbat, jour férié des juifs, qui s'y trouvaient toujours en grand nombre. C'est ce que notre texte exprime par les paroles « et il suivait les coutumes de la population etrangère d'Alexandrie. » Ce sont ces ordonnances que Cyrille désirait connaître, et Hiérax venait au théâtre pour lui en faire le rapport. Les mots ይገብሩ ፡ ትፍሥሕተ ፡ በምግባረ ፡ ተውኔት ፡ sont peut-être la traduction inexacte d'une phrase analogue à celle qu'on lit dans Socrate : *πολιτείαν ἐν τῷ θεάτρῳ ποιοῦντος*. Le mot *πολιτεία* ayant été mal compris par plusieurs auteurs, il ne serait pas étonnant que le traducteur arabe de notre texte en eût ignoré le véritable sens.

Théophile, désirait être exactement informé à ce sujet. Il y avait un chrétien, nommé Hiérax (ሀይራክ ስ ፡), homme instruit et capable, qui avait l'habitude de railler les païens, qui était entièrement dévoué à l'illustre patriarche et, de plus, versé dans la connaissance de la doctrine chrétienne. Hiérax s'étant rendu au théâtre, les juifs, en le voyant, s'écrièrent: Cet homme n'est pas venu ici dans une bonne intention; il veut exciter des troubles! Oreste, le préfet, qui haïssait les enfants de la Sainte Église, fit saisir Hiérax et fit soumettre publiquement, au théâtre, cet homme innocent à la torture. Cyrille fut très-irrité contre le préfet de la ville, non-seulement à cause de ce fait, mais aussi parce qu'il avait fait tuer un vénérable moine du monastère de Barnôdj [1], nommé Ammonius (ሞንዮስ ፡), et d'autres moines. Lorsque le gouverneur de la ville [2] en fut informé, il fit dire aux juifs de cesser leurs hostilités contre l'Église [3]. Ceux-ci, confiant en la protection du magistrat qui était d'accord avec eux, ne tinrent aucun compte de cet avertissement, et pour comble de scélératesse, ils complotèrent un massacre des chrétiens, au moyen d'un guet-apens. Ayant posté des hommes affidés, pendant la nuit, dans toutes les rues de la ville, certains d'entre eux se mirent à crier

[1] በርኖጅ ፡. Pernodj est le nom du désert de Nitrie chez les Coptes.

[2] መኰንን ፡ ሀገር ፡ paraît désigner le gouverneur militaire.

[3] D'après le récit de Socrate, cet avertissement fut donné aux juifs par le patriarche Cyrille.

que le feu avait pris à l'église de S. Athanase l'apostolique[1], et ils appelaient les chrétiens au secours. Les chrétiens, ignorant la perfidie des juifs, sortirent, et aussitôt les juifs tombèrent sur eux, les massacrèrent et firent un grand nombre de victimes. Au matin, lorsque les autres chrétiens connurent le crime, ils se rendirent auprès du patriarche, et tous les fidèles ensemble se portèrent, pleins de colère, vers les synagogues des juifs, s'en emparèrent, les sanctifièrent et les transformèrent en églises, à l'une desquelles on donna le vocable de S. Georges. Quant aux assassins juifs, on les chassa de la ville, après les avoir dépouillés de leurs biens, sans que le préfet Oreste pût les protéger.

« Ensuite, le peuple des fidèles, conduit par Pierre le magistrat[2], qui était un parfait serviteur de Jésus-Christ, se mit à la recherche de cette femme païenne qui, par ses artifices, avait séduit les habitants et le préfet. Ces hommes, ayant découvert l'endroit où elle se trouvait, s'y rendirent, l'arrachèrent de sa chaire et la traînèrent à la grande église, nommée Cæsaria[3]. Cela se passait pendant le carême. Puis, l'ayant dépouillée de ses vêtements, ils la traînèrent dans les rues de la ville jusqu'à ce qu'elle mourût, et

[1] Socrate dit : ἡ ἐπώνυμος Ἀλεξάνδρου ἐκκλησία... .

[2] መኰንን ፡. D'après Socrate, *l. c.*, chap. XV, ce Pierre était lecteur, *ἀναγνώστης*.

[3] Sur l'église de Cæsaria ou de Cæsarion, voyez ci-dessus, cahier octobre-novembre-décembre 1877, p. 515. — Épiphane, *Adversus Hæreses*, lib. II, tome II, hæres. LXIX, cap. II. — *Eutychii Annales*, t. I, p. 301, t. II, p. 502.

portèrent son corps à un lieu appelé Cinaron (ኪኒን ዮሮን ፡), où ils le brûlèrent. Toute la population entoura le patriarche Cyrille, et l'appela le *nouveau Théophile*, parce qu'il avait délivré la ville des dernières idoles[1]. »

Il y eut encore d'autres troubles, excités par les juifs, sous le règne de Théodose le Jeune. Dans une ville nommée ቆሚትሬ ፡ ou ከምትርዩ ፡, située entre Chalcis (ኬልቄዶንያ ፡[2]) et Antioche de Syrie, les juifs, pour tourner en dérision le crucifiement de Jésus-Christ, avaient fait mourir un enfant en l'attachant à une croix. Les chrétiens voulurent tirer vengeance du crime et de l'outrage, et il y eut beaucoup de morts des deux côtés. L'empereur donna aux préfets l'ordre de punir les juifs coupables. L'Histoire ecclésiastique de Socrate contient un récit circonstancié de cet événement[3], qui motiva plusieurs lois relatives aux juifs qu'énumère le Code théodosien.

Dans l'île de Crète, un imposteur juif, nommé

[1] Comparez Socrate, *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. XIII-XV. — *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 536 A. — Théophane, col. 224. — Georg. Cédrénus, *Histor. compend.*, *l. c.*, col. 640.

[2] Ou Chalybon?

[3] *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. XVI. — Comparez Théophane, *Chronogr.*, ad annum 5908 (*l. c.*, col. 228). — Georg. Cédrénus, *Histor. compend.*, *l. c.*, col. 641. — Socrate écrit le nom de la ville Ἰνμεσ7άρ; Théophane et Cédrénus l'appellent Ἴμμος, qui est l'*Imma* de Ptolémée; dans Cassiodore (*Hist. tripartita*, lib. XI, cap. XIII) on lit : Mestar. Georges Ibn al-'Amîd, en sa chronique (ms. arabe de la Bibliothèque nationale, n° 751, fol. 230 v°), rapporte un fait analogue. Il raconte que, sous le règne de Théodose le Jeune, les juifs d'Alexandrie exhibèrent une idole (صنما) sur une croix. Peut-être, au lieu de صنما, faut-il lire صبيا.

ፊስኪስ ፡ ou ፊንክስር ፡[1], se fit passer pour Moïse. Il prétendit conduire les juifs en Palestine, en renouvelant le miracle de la traversée de la mer Rouge. Socrate raconte la même aventure[2], et sa relation se trouve reproduite dans l'*Historia miscella,* ainsi que dans la chronique arabe de Georges Ibn al-ʿAmîd (Elmakin)[3]. Les deux textes sont presque identiques et proviennent évidemment de la même source. Seulement Jean de Nikiou fixe la date de l'événement par le pontificat d'Atticus, patriarche de Constantinople, tandis que Socrate le place sous le patriarche Maximien. Le nom du faux prophète n'a pas été transmis par Socrate.

Le chapitre LXXXVII (fol. 100) débute par la célèbre histoire de la pomme qui fit naître la discorde au sein de la famille impériale et fut la cause d'une suite d'événements fort importants. Quoi qu'il en soit de l'authenticité de ce récit[4], comme il a un certain mérite littéraire, et que l'auteur monophysite l'a fait suivre de quelques remarques intéressantes, nous allons en donner la traduction.

[1] Le ms. du British Museum, que M. W. Wright a bien voulu examiner, donne de ce nom les mêmes formes différentes.

[2] Lib. VII, cap. XXXVIII.

[3] *Historia miscella* (*Patrologia latina*; t. XCV), col. 958 et suiv. — Ms. arabe de la Bibliothèque nationale, supplément, n° 751, fol. 229.

[4] Les raisons que Gibbon a fait valoir contre l'authenticité de cette histoire (voyez *The history of the decline and fall of the Roman empire*, ed. by Rev. H. H. Milman, Lond., 1838, t. V, p. 404) n'ont pas une grande portée.

« L'empereur Théodose, dans sa première jeunesse, lorsqu'il apprenait les Saintes Écritures inspirées par Dieu, avait eu pour compagnon d'études un enfant nommé Paulin (ጳሊኑስ፡, ጴሊኑስ ፡), fils d'un ministre (መዚር ፡), et les deux enfants avaient grandi ensemble. L'empereur Théodose aimait Paulin, et il lui avait conféré la dignité de troisième empereur, fonction qui est appelée ደምሬክስ ፡[1]. Paulin dînait souvent avec l'empereur et l'impératrice, tant était grande l'intimité qui existait entre eux. Or, il arriva qu'un jour, Paulin étant malade, on apporta [à l'empereur, de la part] d'un fonctionnaire qui était estimé de lui, une pomme, quoique ce ne fût pas la saison des fruits, dont l'empereur et les officiers de la cour[2] qui la voyaient admiraient la beauté. L'empereur, après avoir donné cent pièces d'or à celui qui l'avait apportée, l'envoya à sa femme, et celle-ci l'envoya à Paulin, parce qu'il était malade et qu'elle

[1] Je ne saurais dire avec certitude quel est le mot grec et quelle est la fonction que représente ce mot étrange. Les historiens sont d'accord pour attribuer à Paulin la dignité de *μάγιστρος* (*magister officiorum*), position plus élevée que celle de *patrice*, et approchant de la dignité impériale. Il ne serait pas impossible, du reste, que ce mot de ደምሬክስ ፡ ne fût une forme très-altérée de *μάγιστρος*. On pourrait penser aussi à *δομέστικος* ou *μέγας δομέστικος*. Cependant ce dernier titre ne paraît pas avoir été en usage avant le règne d'Héraclius. Si la première lettre (ይሰመይ ፡ በደምሬክስ ፡) devait être considérée, non comme la préposition በ, mais comme faisant partie du mot grec transcrit, nous aurions peut-être ici un des termes de dignités composés avec *πρῶτος*.

[2] ሠራዊት ፡. Bien que quelques auteurs parlent ici du Sénat (*σύγκλητος*), il me semble qu'il s'agit plutôt des officiers composant la cour ou la suite de l'empereur.

avait une grande affection pour lui. Paulin ignorait que c'était un cadeau que l'empereur avait fait à l'impératrice. Puis l'empereur, étant venu pour lui rendre visite, vit chez lui la pomme. Il rentra aussitôt au palais, fit appeler l'impératrice et lui dit : Où donc est la pomme que je t'ai donnée? L'impératrice, craignant que l'empereur ne fût mécontent d'elle, voulut lui cacher la vérité et dit : Je l'ai mangée, ne croyant pas que tu m'en demanderais compte. — Ne l'as-tu pas envoyée à quelqu'un? demanda l'empereur. Elle nia de nouveau. Alors l'empereur fit chercher cette pomme, et l'impératrice Eudoxie fut couverte de confusion. Les deux époux vécurent pendant longtemps dans la discorde et l'affliction. Enfin l'impératrice exposa à l'empereur ce qui s'était passé et en affirma la vérité par un terrible serment. Elle sut le convaincre que, si elle ne lui avait pas d'abord dit la vérité, c'était parce qu'elle avait craint son mécontentement.

« Paulin, de son côté, était fort inquiet, et il dit en lui-même : Il vaut mieux pour le malade qu'il demeure en sa maladie. Et lorsqu'il fut rétabli, il conçut de mauvais desseins; car il maltraita Mar-Basilios, l'un des solitaires du désert, qui l'avait repoussé comme étant hérétique[1]. Quelque temps après, l'empereur fut averti que Paulin nourrissait de mauvais desseins, qu'il songeait à usurper le trône et à exciter une révolte. En conséquence, il lui fit tran-

[1] Il y a ici une lacune ou un malentendu. Le fait mentionné dans la dernière phrase est d'ailleurs inconnu.

cher la tête, ainsi que Paulin avait voulu agir lui-même avec l'empereur, l'ami de Dieu. L'impératrice Eudoxie et l'empereur Théodose avaient eu pour lui une grande affection et l'avaient comblé d'honneurs[1]. »

On sait que, par suite de cet événement, Eudoxie n'ayant pas su établir son entière innocence, et ayant en outre, par ses intrigues, éloigné Pulchérie du palais, il y eut en fait séparation des deux époux[2]. Mais notre auteur monophysite, pour lequel Théodose et Eudoxie étaient les modèles des souverains, affirme hardiment que cette version est fausse et que le divorce, qu'il n'était cependant pas possible de nier, avait un autre motif : « Des historiens peu véridiques, dit-il, des hérétiques, ont faussement prétendu que Paulin a été mis à mort à cause de l'impératrice Eudoxie. Mais l'impératrice Eudoxie était sage et chaste, sans tache et parfaite en toutes ses actions. — L'empereur Théodose envoya une lettre au désert de Scété, en Égypte, pour demander aux Saints s'il aurait un descendant mâle qui régnerait après lui. Les Saints lui répondirent : Lorsque tu auras quitté ce monde, la foi de tes pères sera changée. Comme Dieu t'aime, il n'a pas voulu t'accorder

[1] Comparez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 532. — *Chronicon pasch.*, *l. c.*, col. 801 et suiv. — Théophane, *Chronogr.* ad ann. 5940 (*l. c.*, col. 260). — Georg. Cédrénus, *l. c.*, col. 641. — Joann. Zonaras, *Annales*, lib. XIII, cap. XXIII.

[2] D'après une notice de Suidas (s. v. Πουλχερία), il paraîtrait que Paulin lui-même n'avait pas été étranger aux intrigues dont Pulchérie avait été la victime.

de fils qui serait dans le péché. Cette réponse affligea profondément l'empereur Théodose et sa femme, qui cessèrent tout commerce conjugal et vécurent dans un parfait accord et dans la chasteté. »

Je ne sais d'où Jean de Nikiou a tiré ce récit, qui ne se trouve mentionné dans aucune autre chronique, mais qui a été reproduit avec certains développements dans le synaxare jacobite[1].

L'auteur rapporte ensuite (fol. 100 v°) la retraite d'Eudoxie à Jérusalem. Après le mariage de sa fille Eudoxie avec Valentinien, empereur d'Occident, elle demanda à Théodose la permission de faire un pèlerinage aux lieux saints, afin d'accomplir un vœu qu'elle s'était imposé. L'empereur y consentit, écrivit aux magistrats des différentes provinces, leur ordonnant de la recevoir dignement, et invita Cyrille, patriarche d'Alexandrie, à l'accompagner à Jérusalem, à la bénir et à la guider dans l'accomplissement des bonnes œuvres. A Jérusalem, Eudoxie fit restaurer les églises, construire des laures et des couvents, et des hospices pour les pèlerins, et relever les murs de la ville. Puis elle se retira du monde et vécut dans la solitude. L'empereur, de son côté, se livrait au jeûne et à la prière; il chantait des hymnes et des cantiques et pratiquait la vertu. Les deux sœurs de l'empereur Théodose, Arcadie et Marina,

[1] Ms. arabe de la Bibliothèque nationale, supplément, n° 90, fol. 122 v° et suiv. (26° jour du mois de touba). — Ms. éthiopien de la Bibliothèque nationale, n° 126, fol. 160 et suiv. — Comparez *Catalogue des mss. éthiopiens de la Biblioth. nat.*, p. 174.

étaient mortes avant qu'Eudoxie eût quitté le palais.

On voit que Jean de Nikiou, partageant l'erreur de Jean Malala et de l'auteur de la Chronique pascale, ne connaît qu'un seul voyage d'Eudoxie, tandis qu'il est bien établi, d'après les meilleures sources, que l'impératrice a fait un premier pèlerinage en 438 ou 439, après le mariage de sa fille, et qu'elle n'a quitté le palais d'une manière définitive qu'après la mort de Paulin, qui eut lieu en 440. Les auteurs byzantins sont en désaccord sur la date de la séparation de Théodose et d'Eudoxie. Théophane, qui pour cette partie de l'histoire de l'empire paraît le mieux instruit, donne la date de 442. Mais en ce qui concerne la mort des deux sœurs de Théodose, la donnée de l'évêque de Nikiou ne peut être exacte; car la Chronique pascale, suivie par le comte Marcellin en son Abrégé chronologique, fixe avec une grande précision l'époque de la mort de Marina sous le consulat de Protogène et d'Asturius, à la 308e Olympiade, indiction II, la quarante-deuxième année du règne de Théodose[1].

[1] Voyez Socrate, *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. XLVII. — Marcellin. com., *Chron.* ad ann. 439 et 440. — Joann. Malala, col. 532 et suiv. — *Chron. pasch.*, col. 804 et suiv. et 808. — Théophane, *Chronogr.* ad ann. 5927 et 5942 (*Patrol. gr.*, t. LXXXVI, col. 244 et 264). — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. I, cap. XX-XXII (*l. c.*, col. 2473 et suiv.). — Georg. Cédrénus, *Histor. compend.*, *l. c.*, col. 653. — La Chronique pascale et Marcellin désignent Mariana comme l'épouse de Valentinien. Cette erreur n'enlève rien à la valeur de la donnée chronologique de ces documents.

Après la mort de S. Cyrille, patriarche d'Alexandrie, et de Jean, patriarche d'Antioche, dit l'auteur (fol. 101), les douze évêques nestoriens d'Orient, qui niaient la Trinité et admettaient deux natures en Jésus-Christ, et qui s'étaient cachés du vivant de S. Cyrille, se montrèrent de nouveau. Les évêques hérétiques de Constantinople et d'autres villes se réunissaient en secret et disaient que ce n'était pas dans une pensée de piété que l'empereur et l'impératrice s'étaient séparés, mais en discorde, à cause de Paulin. L'empereur, de son côté, irrité contre le patriarche Flavien et les évêques de son parti, les accusait d'avoir rallumé la flamme nestorienne déjà éteinte. Pulchérie, sœur de l'empereur Théodose, protégeait le patriarche Flavien. Toutefois, elle ne pouvait pas le protéger ouvertement, car l'empereur haïssait les dyophysites, de sorte que ceux-ci ne réussirent pas à propager leur doctrine.

L'esprit de parti qui a induit notre auteur à justifier, malgré les témoignages les plus formels, la conduite de l'impératrice Eudoxie (laquelle, plus tard, pendant son séjour à Jérusalem, embrassa ouvertement la doctrine d'Eutychès), l'a porté aussi à noircir la mémoire de Pulchérie. Nous venons de voir qu'il l'accuse d'avoir protégé le nestorianisme[1]. Voici un autre exemple de sa prévention passionnée contre cette princesse.

[1] Pulchérie avait, au contraire, des griefs personnels contre Nestorius (voyez Suidas, s. v. Πουλχερία) et employa son influence pour faire condamner sa doctrine.

On sait que Pulcherie, qui avait dirigé avec tant de sollicitude l'éducation de son jeune frère et qui ne cessa jamais de veiller sur lui, désirant corriger l'indolence de Théodose, lequel signait souvent des décrets sans en avoir pris connaissance, imagina, un jour, de faire sanctionner par la signature impériale un ordre fictif déclarant l'impératrice Eudoxie son esclave[1]. Ce fait, qui se passa probablement à un moment où la plus grande intimité régnait encore dans la famille de Théodose, n'eut d'ailleurs aucune suite. Jean de Nikiou, dénaturant audacieusement les faits, raconte ce qui suit : « Pulchérie, sœur de l'empereur, lui demanda un jardin, car elle suivait la voie du péché, et l'empereur lui accorda sa demande. Alors elle forgea un document dans lequel il était dit que l'empereur lui donnait tout le palais de l'impératrice, ses clos et ses champs, et elle remit cette pièce à l'empereur, pour qu'il la signât[2]. Lorsque le document eut été lu devant le Sénat, Pulchérie se leva, s'avança hardiment au milieu des hommes et reprocha impudemment à l'empereur d'accomplir les actes du gouvernement avec négligence. Quand l'empereur prit la pièce pour la lire

[1] Voyez Suidas, *l. c.* — Georg. Cédrén., *Hist. compend.*, *l. c.*, col. 653 A. — Georges Hamartolus, *Chronicon*, *l. c.*, col. 748. — Mich. Glycas, *Annales*, éd. de Paris, p. 262. — Constantin Manassès, *Compend. histor.*, éd. de Paris, p. 55 et suiv. — Joannes Zonaras, *Annal.*, lib. XIII, cap. XXIII, éd. de Paris, t. II, p. 44.

[2] Si ce renseignement est authentique, la demande a dû être faite après l'exil d'Eudoxie et après la rentrée de Pulchérie au palais. L'auteur a combiné ainsi deux faits absolument différents.

et la signer, il y lut ces mots : l'impératrice Eudoxie est mon esclave. Il fut très-irrité contre sa sœur, tant à cause de son audace, que parce qu'elle avait manqué de pudeur. Il la fit arrêter et enfermer; puis il voulut que le patriarche lui imposât la main et l'ordonnât diaconesse. A la suite de cette affaire, il y eut de l'inimitié et une grande haine entre l'impératrice Eudoxie et Pulchérie, et l'empereur se sépara de sa sœur Pulchérie[1]. »

Le chapitre que nous venons de résumer se termine par une courte notice sur le faux concile d'Éphèse, la mort de Théodose, le règne de Marcien, le concile de Chalcédoine et la mort d'Eudoxie : « Ensuite l'empereur donna des ordres pour la convocation d'un second concile à Éphèse, et y appela Dioscore, patriarche d'Alexandrie, successeur de Cyrille. Flavien, patriarche de Constantinople; Eusèbe, évêque de Dorylée (አእሳቅ ፡ ዘዶርሌክ ፡); Domnus (ደሙስ ፡), patriarche d'Antioche; Ibas (ዮአስ ፡), Jean, Théodoret et ማጌዶስ ፡, évêques d'Orient, furent déposés[2]. — Après cela, l'empereur Théodose

[1] Sur les dissensions entre Théodose et Pulchérie, voyez Théophane, *l. c.*, col. 256 et suiv., 264 et suiv. — Georg. Cédrénus, *l. c.*, col. 653 C. — Joann. Zonaras, *l. c.*, t. II, p. 44.

[2] Au lieu de Jean, il faut peut-être lire : Irénée; car Évagrius, en son Histoire ecclésiastique (lib. I, cap. x), mentionne parmi les évêques excommuniés Daniel, évêque de Carrhes; Irénée, évêque de Tyr, et Aquilin, évêque de Byblos. Il est vrai qu'Irénée avait été déposé antérieurement, en vertu d'un édit impérial; mais cette condamnation n'avait pas encore été confirmée par un concile. (Voyez Baronius, *Annales*, t. VIII, ann. 449, n° CIII. — Valois, *Adnotat.*

tomba malade et mourut; il quitta cette vie et alla retrouver le Seigneur. Et tandis que l'impératrice Eudoxie vivait dans la retraite, aux lieux saints de Jérusalem, Pulchérie s'empara audacieusement de l'autorité, sans le consentement de Valentinien, empereur de Rome, ni celui des magistrats et du sénat. Elle épousa Marcien le tribun (ሊቀ ፡ ሥራዊት ፡), lui mit la couronne sur la tête et le nomma empereur. Elle devint sa femme et perdit sa virginité[1]. L'empereur, avant sa mort, l'avait fait garder, malgré elle, afin qu'aucun homme étranger n'eût accès auprès d'elle et n'usurpât son empire. »

Le récit suivant a été probablement imaginé par quelque auteur monophysite : le jour de l'avénement de Marcien, il y eut, sur toute la terre, une obscurité pareille à l'obscurité qui était tombée sur l'Égypte, du temps de Moïse, et qui dura depuis la première heure du jour jusqu'au soir. La population de Constantinople, consternée, croyait que la fin du monde était arrivée.

L'empereur Marcien, est-il dit ensuite, convoqua un concile dans la ville de Chalcédoine. Six cent quarante-sept évêques s'y réunirent. Dioscore, patriarche d'Alexandrie, fut déposé, et le nom de Flavien, mort en exil, du temps de Théodose, l'empe-

ad Evagr., *l. c.*) — Mâdyoûs est évidemment un nom altéré, peut-être celui d'*André*. (Comparez Théophane, *l. c.*, col. 261.)

[1] Cette dernière assertion, contredite par le témoignage unanime des auteurs de toute nuance, doit être considérée comme une vraie calomnie. Elle a été reproduite par Grégoire Barhébræus (voyez *Chronicum syriacum*, éd. de Bruns et Kirsch, p. 77).

reur bienheureux, fut inscrit dans les diptyques. Il y eut des troubles à Constantinople et chez tous les peuples, et Marcien mourut, après une maladie de cinq mois et après avoir régné six ans. Pulchérie était morte avant lui. Vers ce temps mourut aussi, à Jérusalem, l'impératrice Eudoxie, illustre par ses vertus et par la pureté de sa foi. Elle refusa de communiquer avec Juvénal (ዩኒያልዩስ ፡), évêque de Jérusalem, et avec ceux qui avaient assisté au concile de Chalcédoine; car elle savait qu'ils avaient changé la foi véritable de nos saints Pères et des empereurs orthodoxes. Elle ne voulut être bénie que par les moines-prêtres qui communiquaient avec Théodose, « patriarche d'Alexandrie[1]. »

Après la mort de Marcien, dit l'auteur au commencement du chapitre LXXXVIII (fol. 102), régna Léon le Grand. Sous son règne, la ville d'Antioche fut couverte de ruines (ረዘሰት ፡), par suite d'un tremblement de terre[2]. Il y eut aussi une pluie de feu (በረቅ ፡) dans la ville de Constantinople (c'est-à-dire la fameuse pluie de cendres qui eut lieu quelques années plus tard) et un grand incendie qui s'étendait d'un rivage à l'autre, menaçant même le palais im-

[1] Il s'agit de Theodose, moine d'Alexandrie, qui avait chassé de Jérusalem l'évêque Juvénal.

[2] Ce tremblement de terre eut lieu dans la 506[e] année de l'ère d'Antioche, 450 de J. C. — Voyez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 549. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. XII (*l. c.*, col. 2536). — Théophane, *Chronogr.*, col. 280. — Georg. Cédrénus, *Hist. compend.*, *l. c.*, col. 661.

périal, et pendant lequel l'empereur se transporta à l'église de S. Mammès, où il demeura six mois [1].

L'empereur Léon, est-il dit, promulgua une loi relative à la sanctification du dimanche, défendant pour ce jour toute sorte de spectacles et de musique. Cette mention est incomplète; car ladite loi, confirmant et renforçant deux lois antérieures de Théodose Ier et de Théodose le Jeune, concernait non-seulement les divertissements publics, mais aussi certains actes de la vie publique et civile [2]. Puis on lit : « Et il expulsa les Ariens de toutes les provinces de son empire, et défendit à tous ses sujets de les laisser entrer dans les églises. » Jean Malala et la Chronique pascale parlent également de la persécution des Ariens par Léon, mais seulement des Ariens Exocionites, c'est-à-dire ceux qui, depuis les temps du grand Théodose, demeuraient hors des murs de Constantinople [3]. Toutefois, ces deux textes disent aussi que Léon envoya *partout* (πανταχοῦ) des édits qui défendaient aux Ariens d'avoir des églises et de se réunir [4]. On voit que chacune des deux parties de la phrase que nous venons de reproduire renferme un malentendu.

[1] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 553. — *Chron. pasch.*, col. 828 C, 829. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. XIII. — Théophane, *Chronogr.*, col. 300. — Georg. Cédrénus, *l. c.*, col. 664.

[2] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 552 C. — *Chron. pasch.*, col. 825. — Cod. Justin., C. L. III, tit. XII, 9. *De diebus festis*,

[3] Sur les Ariens Exocionites, voy. Du Cange, *Constant. christiana*, lib. II, p. 171 et suiv.

[4] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 553 B. — *Chron. paschale*, col. 828.

L'histoire de la conversion du philosophe Isocase au christianisme est présentée avec certains développements, mais aussi avec plusieurs erreurs et omissions. Il est inutile de nous y arrêter[1].

Les troubles religieux et les graves événements qui eurent lieu à Alexandrie, à la suite du concile de Chalcédoine[2], sont racontés dans notre texte, au point de vue monophysite, ainsi qu'il suit :

« Lorsque l'empereur Léon apprit que des troubles et des meurtres avaient eu lieu à Alexandrie, du temps de Marcien, au sujet du concile de Chalcédoine, et que les habitants, voulant maintenir la foi orthodoxe en une seule nature de Jésus-Christ, avaient tué Protérius, l'évêque des Chalcédoniens (cet évêque avait été d'abord archiprêtre[3] à Alexandrie, et, lorsqu'il eut signé le rescrit impérial, les Chalcédoniens l'avaient élu évêque; mais la population orthodoxe s'était soulevée contre lui, l'avait tué et avait brûlé

[1] Voyez, sur l'aventure d'Isocase, *Joann. Mal. chronogr.*, col. 549 et suiv. — *Chron. pasch.*, col. 821 et suiv. — Théophane, *l. c.*, col. 292. — Georg. Hamartolus, *l. c.*, col. 757. — Georg. Cédrénus, *l. c.*, col. 665. Dans notre texte, le mot *quæstor*, Κυεσ7ώριος, a été pris pour le nom du père d'Isocase : እንጦዮስዮስ ፡ ወልደ ፡ ኪስጦር ፡. Le mot *κτήτωρ* est traduit par መተርጕም ፡, etc.

[2] Voyez, sur ces événements, Theod. Lector, *Patrol. gr.*, t. LXXXVI, pars prior, col. 169. — Comparez Zacharias Rhetor, dans Land, *Anecdota syr.*, t. III, p. 134. — Victor Tununensis, *Chronicon* (*Patrol. lat.*, t. LXVIII), col. 943. — Liberatus Diac., *Breviarium*, cap. XV et XVI (*Patr. lat.*, t. LXVIII, col. 1017). — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. V et VIII (*l. c.*, col. 2509 et 2521). — *Chronicon pasch.*, col. 833 et suiv. — Théophane, *Chronogr.*, col. 272, 280.

[3] ቆሞስ ፡.

son corps), il nomma patriarche Timothée, disciple de Dioscore. Timothée était un ancien moine du couvent de Calmôn et prêtre. Il fut élu, après la mort de Dioscore, lequel avait été déposé illégalement par l'empereur Marcien et son concile. Timothée ne reconnut pas le concile des Chalcédoniens qui troublait le monde entier[1].

« Puis l'empereur Léon adressa une lettre à tous les évêques, et les adjura de lui faire connaître exactement leur opinion sur le concile de Chalcédoine[2]. Mais comme les évêques craignaient l'empereur, ils cachèrent leur sentiment et ne se prononcèrent pas, à l'exception de deux évêques. L'un, nommé Eustathe...[3], homme d'une haute intelligence et très-

[1] Il n'est pas exact que Timothée ait été nommé par l'empereur, ni qu'il soit monté sur le siége pontifical immédiatement après la mort de Dioscore. En effet, Dioscore mourut, à Gangres, en 454, et Timothée Élure ne revint à Alexandrie qu'en 457. Les auteurs jacobites, sans doute pour ne point admettre d'intervalle entre la mort de Dioscore et l'avénement de Timothée, son successeur monophysite, donnent au pontificat du premier une durée de 14 ou de 16 ans. — Le renseignement sur le séjour de Timothée au couvent de Calmôn sert à compléter le récit donné par Théodore le Lecteur, Théophane et Cédrénus, sur les jongleries pratiquées par ce moine pour obtenir le siége d'Alexandrie.

[2] L'auteur monophysite a omis, sans doute sciemment, une circonstance importante, à savoir que ladite lettre (voyez Zacharias Rhetor, *l. c.*, p. 138-139. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. IX. — Comparez Liberatus Diac., *Breviarium*, *l. c.*, col. 1018. — Labbe, *Concil. coll.*, t. IV, col. 1835) demande aussi l'avis des évêques sur l'élection de Timothée Élure.

[3] **እስጣትዮስ ፡ ቀቀስ ፡**. Il s'agit probablement d'Eustathe évêque de Béryte, qui n'avait adhéré que tard au concile de Chalcédoine, et dont le nom figure parmi ceux des évêques auxquels la lettre de Léon avait été adressée.

versé dans l'Écriture sainte, fit connaître à l'empereur son opinion sur Marcien, à savoir que c'était sous l'inspiration de la crainte que les évêques de Chalcédoine avaient changé la foi, de façon à jeter le trouble dans le monde et dans toutes les églises. Le second évêque qui osa répondre, était Amphiloque, de la ville de . . .[1]. Tous les autres évêques, sujets de l'empire, s'abstinrent de déclarer[2] ouvertement que ce fut la tyrannie de l'empereur Marcien et la crainte du pouvoir impérial qui avaient déterminé les évêques à agir à Chalcédoine comme ils avaient agi.

« En ce temps, vivait Eutychès le Nestorien, qui s'appliquait à être damné, au lieu de s'appliquer à apprendre l'Écriture sainte qu'il ne savait pas[3].

« Le patriarche Timothée, en arrivant à Alexandrie, fut arrêté et conduit dans un lieu nommé Chersonèse[4], où on le fit demeurer; et il y eut des

[1] ፈሎኅስ ፡ ዘሀገረ ፡ መፍሎዩስ ፡. La forme ፈሎኅስ ፡ représente évidemment le nom d'Amphiloque, évêque de Sidon, qui, en effet, répondit à la lettre de Léon dans le sens indiqué par notre auteur (voyez Zacharias Rhetor, dans Land, *l. c.*, p. 142. — Évagrius, *l. c.*, cap. x). Mais je ne sais comment expliquer መፍሎዩስ ፡.

[2] አይድኅም ፡ pour ኢአይድኅም ፡.

[3] Voilà un exemple des jugements des Jacobites sur cet hérésiarque. Voyez à ce sujet Renaudot, *Hist. patriarch. Alexandr. jacobit.*, p. 115 et suiv. — Comparez Zacharias Rhetor, dans Land, *l. c.*, p. 99 et suiv. — Evagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. v, *in fine*. Nous savons, d'ailleurs, par un passage de Léonce le Scholastique (*De sectis*, actio V, *Patrol. græca*, t. LXXXVI A, col. 1228) que Timothée Élure avait anathématisé également le concile de Chalcédoine et le patriarche Eutychès.

[4] ጊርጊሰማንስ ፡. Timothée fut d'abord exilé à Gangres, puis à

émeutes et des luttes à Alexandrie. Le préfet de la ville qui avait usé de violence contre le saint patriarche Timothée tomba en pourriture et mourut[1]. Les habitants disaient alors que le mal qu'il avait souffert était un châtiment de Dieu très-haut, à cause du traitement infligé au serviteur de Dieu, le patriarche Timothée, afin que tous les hommes reconnaissent que Dieu veille sur ses élus et qu'il punit les oppresseurs.

« Basilisque, l'un des successeurs de Léon, qui prit pour collègue, pendant peu de temps, son fils Marc...[2], rappela le saint patriarche Timothée du lieu où il avait été exilé par Léon le Grand. Lorsque Timothée fut amené à Constantinople, avec tous les honneurs et toute la pompe sacerdotale, tout le

Chersonèse. Je suppose que c'est ce dernier nom que représente la forme éthiopienne ጊርጊስማንስ ፡.

[1] C'était Stilas, préfet augustal ou, d'après Zacharie le Rhéteur, commandant de l'armée. (Voyez Libératus, *l. c.*, col. 1019. — Zacharias Rhetor, *l. c.*, p. 144.)

[2] J'ai remplacé par des points une phrase incidente dont je n'ai pas saisi le sens, et qui est ainsi conçue : ወሰበ ፡ ተሰነአወት ፡ ምስሌሁ ፡ እኅቱ ፡ ዋሪና ፡ ሰእሌቶ ፡ ለታእውግስጠስ ፡ ርእሰ ፡ መሳፍንት ፡ ንጉሥ ፡ ወንሥአት ፡ ሢመተ ፡ ዘይሰመይ ፡ በጥረት ። On peut croire qu'il était question, en ce passage, de Patrice, maître des offices, et amant de Vérine. Un extrait de l'Histoire de Candidus conservé dans la Bibliothèque de Photius (*Patr. gr.*, t. LXXXV, col. 1749) nous apprend que Vérine, lors de sa conspiration contre le gouvernement de Zénon, aurait eu l'intention de mettre sur le trône Patrice, mais que le Sénat choisit Basilisque. Il est possible qu'elle ait renouvelé sa tentative et qu'elle ait voulu obtenir pour son amant, de la complaisance de Basilisque, le titre de César ou d'Auguste. Voilà, peut-être, ce qui était indiqué dans le texte original de Jean de Nikiou.

sénat et le peuple lui firent accueil. Une lettre-circulaire fut adressée à tous les évêques avec l'ordre de chasser ceux qui admettaient la foi des Chalcédoniens, de les excommunier et de les rejeter. Saint Timothée et ses pieux compagnons firent à l'empereur Basilisque cette déclaration prophétique : Le jour où tu renieras la foi déposée dans cet écrit, ton gouvernement sera ébranlé et ta fin sera proche. L'empereur répondit : Je ne renierai jamais cette foi. Mais je convoquerai un concile à Jérusalem, afin que la foi orthodoxe soit fermement et définitivement établie. Ayant reçu cette promesse, le saint patriarche Timothée se rendit à Alexandrie et occupa son siége, gardant la profession de foi écrite au nom de l'empereur. L'empereur Basilisque, s'étant laissé séduire par des dons, manqua à sa parole; il détruisit ce qu'il avait précédemment établi, et il ne convoqua pas de concile à Jérusalem, comme il avait promis au patriarche Timothée de faire. Au contraire, il écrivit une autre lettre par laquelle il ordonna de laisser les Chalcédoniens dans leur foi et de les respecter. En conséquence, la prédiction du vénérable Père Timothée et de ses pieux compagnons s'accomplit. Il y eut à Constantinople une peste qui fit tant de victimes, qu'il manqua de gens pour enterrer les cadavres qui infectaient l'air. La ville de Gabala, en Syrie, fut détruite par un tremblement de terre. Puis Zénon, empereur de Rome, se mit en campagne, s'empara de l'Isaurie, rassembla une nombreuse armée et marcha sur Constantinople..... »

Telle est la version monophysite et pour ainsi dire légendaire de cet épisode de l'histoire de l'empire d'Orient. Il suffit de la comparer avec les récits des auteurs que nous appelons orthodoxes, pour reconnaître que l'évêque de Nikiou, orthodoxe à un autre point de vue, n'a pas respecté la vérité[1]. La suite du récit présente le même caractère :

Zénon, arrivé à አናክያ ፡ (Antioche ?), fit arrêter le patriarche Pierre, pour apprendre de lui les desseins de Basilisque. Celui-ci envoya contre Zénon Armatius (ou Harmatius) et ኢርባጦስ ፡ (?), avec un grand nombre de troupes du palais. Ces deux officiers l'ayant trahi[2], il fut jeté par sa sœur Vérine dans une citerne. Il se réfugia avec sa femme Zénodie et ses enfants dans un baptistère; puis il fut exilé à Limnès[3] en Cappadoce, où on le fit mourir de faim avec sa famille.

[1] Voyez Théodore le Lecteur, col. 180 et suiv. — Victor Tunnunensis, *l. c.*, col. 944-945. — *Joann. Mal. chronogr.*, col. 561 et suiv. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. III à VIII. — Théophane, *Chronogr.*, col. 301 et suiv. — Georg. Cédrénus, *Hist. compend.*, col. 672.

[2] Il y a, dans ce passage, un étrange malentendu, sans parler de celui qui consiste à présenter Zénon comme un conquérant s'emparant du trône de Byzance pour la première fois. Il est dit que les deux généraux firent jurer Zénon de ne pas les trahir. C'est Basilisque qui avait exigé d'Armatius un tel serment. L'on conçoit qu'il ne rentre pas dans notre tâche de relever toutes les erreurs imputables soit aux traducteurs, soit à l'auteur lui-même.

[3] Les auteurs anciens ne sont pas d'accord sur le lieu d'exil de Basilisque. Le comte Marcellin, Jean Malala et l'auteur de la Chronique pascale donnent Limnès, comme notre chronique. Théodore le Lecteur écrit ἐν Βουσάμοις, Théophane, Κουκουσός, etc. (Voyez Valesii *Adnotat. ad Theod. Lect.*, *l. c.*)

Pierre, le patriarche (d'Antioche), fut arrêté et exilé à Euchaïtès du Pont[1]; car il avait été lié avec Basilisque et l'avait soutenu; c'est lui qui l'avait couronné. C'est pourquoi Basilisque l'avait nommé patriarche. Comme il persécutait les partisans de Nestorius, les habitants de la ville le détestaient, et il fut massacré (lisez : Étienne, son troisième successeur, soupçonné d'être partisan de Nestorius, fut massacré) par le peuple et le clergé, dans un endroit appelé Barlaam (በርጠላሎስ ፡), le jour de la fête des Quarante martyrs, et son corps fut jeté dans l'Oronte (ዩሬጢስ ፡). Zénon nomma à sa place un patriarche appelé Calandion[2].

Armatius, lieutenant de Zénon, après le retour de celui-ci dans sa ville, se voyant à la tête du gouvernement, songea à se révolter, et Zénon le fit mettre à mort. Sur le point de partir pour la Perse, Zénon dépouilla Basilisque (ወቅስሊጎኩስ ፡), fils d'Armatius, de sa dignité de César, le fit ordonner métropolitain de Cyzique (ክስክስ ፡) et distribua ses biens[3].

Théodoric (ቱሬክውስ ፡), l'un des généraux attachés

[1] ኤክዴያ ፡. Jean Malala rapporte également (*l. c.*, col. 565) que Pierre Foulon fut exilé à Euchaïtès. La version exacte se trouve dans Théophane et Cédrénus. Pierre fut exilé à Pityonte; mais il s'échappa et se réfugia à l'église de Saint-Théodore d'Euchaïtès. (Voyez Théophane, *l. c.*, col. 309. — Georg. Cédrén., *l. c.*, col. 672 D.)

[2] Voyez Jean Malala, col. 565. — Théophane, col. 316.

[3] Comparez Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. XXIV. — Basilisque est appelé plusieurs fois, dans notre texte, le *père* d'Armatius.

à አቡሬቡስንጠስ ።[1], craignant de subir le même sort qu'Armatius, se mit à la tête de ses guerriers goths (አጀም ።), du pays de ሚሬና ።, s'empara de Sélymbrie (ዳልመርባእ ።) et de toute la Thrace, et après être resté longtemps à Sycène, sans pouvoir attaquer la ville de Byzance et l'empereur Zénon, se rendit à Rome, fit amener le roi des barbares nommé Odoacre[2], avec le consentement du sénat, s'empara de la ville de Rome, tua tous les barbares, et y exerça le gouvernement pendant quarante-sept ans, à titre de roi, à l'exclusion de tout autre roi, en soumettant la province à l'autorité de l'empereur Zénon, qu'il consultait pour toutes les affaires.

Suit le récit bien connu de la sentence sévère prononcée par Théodoric contre les juges qui avaient fait preuve de négligence dans le procès entre la veuve Juvénalia et le sénateur Formus.

Après la mort de Théodoric régna Athalaric, qui était de la secte des Ariens[3].

« L'empereur Zénon envoya ensuite un officier nommé ከስጡር ።[4] (*quæstor*) à Alexandrie, pour amener auprès de lui le patriarche Timothée,

[1] Je ne sais si cette forme barbare représente réellement un nom propre, par exemple Basilisque, ou si c'est une mauvaise traduction de l'expression *ὁ ἀπὸ ὑπάτων* « ancien consul ».

[2] ወአምጽአ ፡ ለሊቀ ፡ በርበር ፡ ኀቤሁ ፡ ዘስሙ ፡ ሬግስ ፡ ዘተሰምየ ፡ አውዋቀንስ ።. Jean Malala, col. 569 :... *Ῥώμην τότε κατεχομένην ὑπὸ τοῦ Ὀδοάκρου ῥηγὸς τῶν Βαρβάρων*....

[3] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 569. — *Chron. pasch.*, col. 844. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. XXVII. — Théophane, *Chronogr.*, col. 320-321.

[4] Ou ኬስጤር ።

l'homme de Dieu. Lorsque le questeur se présenta devant le patriarche et lui dit que l'empereur l'appelait auprès de lui, le patriarche lui répondit : L'empereur ne me verra pas. Et aussitôt il tomba malade et mourut comme il avait dit. La population orthodoxe s'empressa d'élire un nouveau patriarche en la personne de Pierre l'archidiacre, surnommé Mongus[1]. Les magistrats de la ville voulurent le faire arrêter; mais il réussit à s'échapper d'entre les mains des soldats et il se réfugia dans la maison [de l'un] des fidèles. Il y eut des troubles dans la ville. Les partisans de Protérius, de leur côté, élurent un patriarche nommé Aïas (**አይስ ፡**) qui mourut peu de temps après. Alors ils nommèrent Jean Tabennesiote[2], qui obtint le siége d'Aïas en corrompant, lui aussi, les magistrats par des dons. Il jura qu'il ne prendrait pas l'avis de l'empereur Zénon au sujet du gouvernement de l'Église. Zénon, en apprenant cette parole, fut très-irrité et donna l'ordre de l'exiler. Alors Jean s'enfuit et se rendit à Rome.

« Acacius, patriarche de Constantinople, étant, à cette époque, en faveur auprès de Zénon, persuada à l'empereur d'écrire l'*Hénotique* (**ዛብኒቆን ፡**), c'est-à-dire la profession de foi des trois conciles de Nicée, de Constantinople et d'Éphèse, en rejetant les autres conciles. A cette occasion [il rappela] de **ዲናፋርያ ፡**

[1] **ዘቱሠይመ ፡** (*sic*) **ቢመርጎስ ፡**.

[2] Il y a, dans ce passage, une lacune imputable au scribe du manuscrit : **ወምእመናንኒ ፡** (*sic*) **ዘይሰመይ ፡ ዮሐንስ ፡ እምዲዮናሴ-ሳውያን ፡** . . . . .

(S. Théodore d'Euchaïtès?) à Antioche le patriarche Pierre, qui précédemment avait pris la fuite[1]. Calandion, patriarche d'Antioche, dans la crainte d'être tué comme son prédécesseur Étienne, car il était Chalcédonien, s'enfuit. Le clergé et le peuple faisaient des vœux pour l'empereur Zénon, et le patriarche Pierre accepta l'Hénotique de l'empereur. Il y eut, de son temps, des troubles dans la ville (d'Antioche), à cause de la profession de foi écrite par l'empereur, prescrivant d'anathématiser le concile de Chalcédoine et le dogme abominable qui affirme qu'il y a deux natures en Jésus-Christ. L'édit de Zénon déclare que le Verbe de Dieu qui a été fait chair est d'une seule nature, et il ordonne de mentionner (dans la célébration de l'eucharistie) les évêques qui avaient été chassés. »

En ce qui concerne la mort de Timothée Élure, Zacharie le Rhéteur, Théophane, Georges Cédrénus et Eutychius la mentionnent sans indiquer qu'elle fût accompagnée d'aucune circonstance extraordinaire[2]. Évagrius nous apprend que l'empereur, en considération de l'âge avancé de Timothée, suspendit l'ordre

[1] Voici le texte du passage : ወበእንተ ፡ ዝንቱ ፡ ለጴጥሮስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘጐየ ፡ ቅድመ ፡ ኀበ ፡ ሀገረ ፡ አንጾኪያ ፡ እም፡ ሀገረ ፡ ዲናፋርያ ፡ . . . . . Au lieu de *il rappela*, on devra peut-être suppléer *il rétablit sur son siége* le patriarche Pierre, en supposant que Pierre Foulon avait quitté spontanément le lieu de son exil, pour revenir à Antioche.

[2] Zacharias Rhetor, dans Land, *l. c.*, p. 173. — Théophane, *Chronogr.*, col. 309 C. — Georg. Cédr., col. 672 D. — Eutychius, *Annales*, t. II, p. 106.

d'exil qu'il était sur le point de donner [1]; et Libératus, diacre de Carthage, en son traité sur les hérésies de Nestorius et d'Eutychès, rapporte ce qui suit : *Postquam ergo imperator Zeno reversus est ad imperium, Timotheus Ælurus metuens zelum quem habebat circa Chalcedonense concilium, optavit sibimet mortem, et istud perseveranter orans ab humana vita, hausto veneno, solutus est. Dicunt vero sequaces ejus præscisse eum diem mortis suæ; et revera, quia se parabat veneno interficere, sciebat* [2]. Le fait rapporté par Jean de Nikiou fournit le commentaire de ce passage qui, d'ailleurs, il est à peine besoin de le dire, n'a pas le même caractère d'authenticité que le témoignage de notre auteur et celui d'Évagrius. Pour les autres événements d'Alexandrie, il est inutile de rechercher comment de Jean Talaïa le Tabennesiote notre texte a fait deux patriarches, et comment la parole qui y est attribuée à ce patriarche Jean peut représenter celle que rapporte Évagrius, d'après Zacharie le Rhéteur, et que nous n'hésitons pas à considérer comme la seule authentique [3].

Les intrigues, conspirations et révoltes qui ont rempli la seconde période du règne de Zénon, et dans lesquelles Vérine, Illus, Ariadne et Léonce remplissaient les principaux rôles, sont rapportées avec

[1] Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. XI.

[2] Libératus, *Breviarium*, cap. XVI, *l. c.*, col. 1020. Comparez Baronius, *Annales eccles.*, t. VIII, ad ann. 477, § XVI.

[3] Voyez Zacharias Rhetor dans Land, *Anecdota syriaca*, t. III, p. 177. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. XII. — Théophane, *Chronogr.*, col. 316 et 320.

d'assez nombreux détails, et le récit, exact dans son ensemble, sauf les erreurs qui y ont été introduites par le traducteur arabe, a été puisé aux meilleures sources. J'y relèverai un seul fait qui ne se trouve pas mentionné dans les autres historiens et qui, peut-être, ne repose que sur un malentendu. Jean de Nikiou nous apprend que, lorsque Zénon eut résolu de faire mourir Armatius, Vérine, à la demande d'Illus, était intervenue en sa faveur auprès de l'empereur son gendre, mais qu'elle n'avait pas réussi à le sauver. L'emprisonnement de Vérine dans le château de Papyrios, la tentative de meurtre sur la personne d'Illus, la révolte d'Illus, le couronnement de Léonce par Vérine et la lettre adressée par cette dernière aux provinces, les conseils de Pamprépius, le philosophe païen, la retraite des conjurés au château de Papyrios, la mort de Vérine, la trahison de Pamprépius, et la capture d'Illus et de Léonce, toute cette narration est conforme aux textes de Jean Malala, d'Évagrius, de Théophane et des autres chroniqueurs. Le chapitre se termine par l'histoire du meurtre du patrice Pélage.

Le chapitre LXXXIX (fol. 106) débute par une histoire singulière dont voici la traduction :

« L'empereur Zénon; l'ami de Dieu, étant mort, Anastase, l'empereur chrétien, qui craignait Dieu, lui succéda. Il avait été l'un des pages de l'empereur, et, par la grâce de Dieu et par l'effet des prières des Pères égyptiens, il devint empereur. L'empereur Zé-

non l'avait exilé dans l'île de S. Irâyîy (ቅዱስ፡ኢራዩይ፡) située dans le fleuve de Manouf (ፈለገ ፡ መኑፍ ፡). Les habitants de Manouf, par humanité, le traitaient avec bonté. Amonios, de la ville de Ḥezênâ (ሕዜና ፡), située du côté d'Alexandrie, [et les habitants de cette ville] le recevaient chez eux, l'honoraient et lui témoignaient beaucoup d'affection. Un jour, les gens de Manouf et ceux de Ḥezênâ convinrent de monter, à l'intention d'Anastase, qui était en disgrâce auprès de l'empereur Zénon, au couvent du saint théophore Abbâ Jérémie d'Alexandrie. C'était un homme, demeurant sur leur territoire, que Dieu avait favorisé de la connaissance de toutes choses. Ils s'entretenaient de la sainte vie de cet homme de Dieu, et ils voulaient être bénis par lui et demander qu'il adressât pour eux ses prières à Jésus-Christ, son maître. Ils se rendirent donc au lieu où demeurait Abbâ Jérémie, l'homme de Dieu, qui les bénït tous, mais n'adressa aucune parole à Anastase. Celui-ci, au moment du départ des pèlerins, fut très-affligé et pleura amèrement; car il pensait que c'était à cause de ses péchés qu'il n'avait pas été béni, comme les autres, par l'homme de Dieu. Les gens de Manouf et Amonios de Ḥezênâ retournèrent auprès du saint homme de Dieu et lui firent part du chagrin d'Anastase. Abbâ Jérémie rappela Anastase, le prit à part et, en présence de quelques fidèles, ses amis, et d'Amonios, il lui dit : « Ne t'afflige pas; ce n'est pas, comme tu le crois à tort, à cause de tes péchés que tu n'as pas été béni par moi. Au contraire, je me suis abs-

tenu de te bénir, parce que j'ai vu que la main de Dieu était sur toi. Comment pourrais-je, moi qui commets tant de péchés, bénir celui qui est béni et honoré de Dieu? Dieu t'a choisi entre des milliers pour être son oint. Car la main de Dieu le Seigneur est marquée sur la tête des rois, et il t'a destiné à être son lieutenant sur la terre, pour que tu protéges son peuple. Mais lorsque tu te souviendras de mes paroles, agis, en quelque affaire que ce soit, suivant l'avis que je te donne maintenant, afin que Dieu te sauve de tes ennemis : ne commets aucun péché et n'entreprends rien contre la religion de Jésus-Christ. N'embrasse pas la foi chalcédonienne que Dieu désapprouve. Anastase reçut ces recommandations d'Abbâ Jérémie et les grava sur les parois[1] de son cœur, ainsi que Moïse, le prophète, avait reçu des mains de Dieu les Tables de l'Alliance sur lesquelles étaient gravés les commandements de la loi. Quelque temps après, Anastase fut rappelé de l'exil auquel l'empereur de la terre, en vertu de son pouvoir, l'avait condamné. Puis il fut nommé empereur. Alors il envoya un message aux disciples d'Abbâ Jérémie [et les appela auprès de lui]. Parmi eux se trouvait Abbâ Vâryânôs, qui était de la famille d'Abbâ Jérémie. L'empereur les pria avec instances d'accepter de lui des vivres pour la route et pour le monastère. Mais leur père saint Jérémie leur avait recommandé de n'accepter aucun don, si ce n'est de l'encens

[1] Littéralement : *avec les tables du cœur.*

pour célébrer la messe et pour offrir le sacrifice, et quelques objets sacrés. Anastase fit aussi construire à grandes dépenses, dans le lieu où il avait été exilé, une vaste église consacrée à S. Iraï, car il n'y avait auparavant qu'une petite église dans cette île; et il y fit porter quantité de vases, en or et en argent, et de magnifiques étoffes. Il envoya aussi beaucoup d'or et d'argent à ses amis de Manouf et de Ḥezênâ; il leur conféra des fonctions, et en fit entrer quelques-uns dans le clergé [1]. »

J'ai rapporté ce passage en entier, non que j'y voie autre chose qu'un conte d'édification à l'usage des monophysites, mais afin d'y relever, au profit de la géographie ancienne, les noms de deux localités que je n'ai pas trouvées mentionnées ailleurs. La ville de Manouf ou de Memphis, dont parle l'auteur en cet endroit, n'est pas l'ancienne capitale de l'Égypte. Il y avait encore deux autres villes que les Arabes ont appelées Manouf : l'une, située à l'ouverture du Delta, dans le nome ou l'île Prosopotite, aux bords du canal de Manouf, qui reliait la branche canopique du Nil à la branche sabennitique, est identique à l'ancien Panouf-Rês, ou Panouf du midi; l'autre, Manouf al-Sofliyya, Manouf inférieure, qui représente le Panouf-Khêt ou Panouf du nord des anciens Égyptiens, le Momemphis des Grecs, était

[1] Zacharie le Rhéteur, dans son Histoire ecclésiastique, mentionne une tradition d'après laquelle l'élévation d'Anastase aurait été prédite, à Constantinople, par Jean le Scholastique, d'Amid. Voyez Land, *Anecdota syriaca*, t. III, p. 201.

située aux bords du lac Maréotis, près du canal qui reliait ce lac à la branche canopique du Nil[1]. Je crois que c'est cette dernière ville qui représente le Manouf de notre texte. Dans un manuscrit arabe de la Bibliothèque nationale, contenant une autre légende d'Abbâ Jérémie, on lit que ce saint avait un couvent dans le district de Manouf, « à l'occident de Damiette[2]. » En conséquence, c'est près du lac Maréotis qu'il faudra chercher la ville de Ḥezênâ et l'île de S. Iraï.

[1] Sur la carte de l'Expédition d'Égypte, la ville de Momemphis est placée plus au sud, au bord du Nil.

[2] Ms. arabe de la Bibliothèque nationale, ancien fonds, n° 158, fol. 207 v° à 229. Cette histoire d'Abbâ Jérémie, dont le nom ne figure ni dans les ménologes, ni dans les synaxares, a pour auteur un chrétien melkite; elle est assez moderne, et il s'y trouve même des traditions musulmanes. On y lit qu'Abbâ Jérémie, après avoir confondu Satan et résisté à ses tentations, est favorisé d'une apparition de Jésus-Christ, qui lui annonce qu'il y aura trois couvents portant son nom, l'un dans l'Égypte méridionale, l'autre du côté de la Syrie, le troisième dans le district de Menouf, à l'occident de Damiette. Jérémie se rend ensuite auprès de Jean, gouverneur (ملك) de Syrie, serviteur fidèle de Dieu, lutte de nouveau contre Satan, fonde les trois couvents, etc. Sur l'ordre de Dieu, il se met en route pour Constantinople, afin d'exhorter l'empereur Anastase, qui s'était laissé séduire par l'hérésie de Jacques Baradée. Guidé par l'archange Michel et introduit dans la chambre à coucher de l'empereur, il le réveille et lui reproche d'avoir abandonné la vraie foi. Le lendemain, Anastase fait pénitence; puis, après le départ d'Abbâ Jérémie, il envoie en Égypte, fait agrandir et embellir son monastère, bâtir des cellules pour les moines, etc. — On peut rapprocher de ce récit la tradition recueillie par plusieurs historiens sur la vision nocturne par laquelle Anastase fut averti de sa mort prochaine. (Voyez *Chron. pasch.*, col. 856. — *Joann. Mal. chronogr.*, col. 604. — Théophane, *Chronogr.*, col. 328. — Georges Cédrénus, *Compend. hist.*, col. 692. — Comparez *Vitæ Patrum*, lib. X, *Pratum spirituale*, cap. XXXVIII.)

Après avoir mentionné, brièvement et en termes généraux, l'envoi d'un message à Antioche et d'une lettre circulaire aux gouverneurs, auxquels l'empereur recommande la conciliation dans les affaires de religion, l'auteur raconte (fol. 106 v°) la grande sédition de Constantinople, qui eut lieu en 506, et l'insurrection d'Antioche que les historiens placent en l'an 507. En parlant des constructions qu'Anastase fit exécuter sous son règne, Jean de Nikiou signale spécialement les forts élevés sur les bords de la mer Rouge, pour protéger les moines contre les invasions des Sarrasins, et ses constructions en Égypte, notamment les fortifications de la ville de Mawradâ (መውረዳ፡). L'empereur y fit élever un mur, et dans ce mur établir des portes ou ouvertures destinées à l'écoulement des eaux du fleuve, pour en garantir les alentours de la ville[1].

Dans une émeute qui eut lieu à Alexandrie en l'an 564 de l'ère d'Antioche, 516 de J. C., le préfet augustal, Théodose, fut tué. Ce Théodose était originaire d'Antioche et fils de Calliope, le patrice[2]. Notre auteur, je ne sais d'après quelle autorité, nous apprend que Théodose avait été élevé dans la maison du patriarche d'Antioche.

Nous lisons ensuite que les actions méritoires

[1] Il n'est pas fait mention ailleurs de ces fortifications. Mais les autres historiens parlent de constructions analogues dans la ville de Dara en Mésopotamie.

[2] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 593 C. — Théophane, *Chronogr.*, col. 380.

d'Anastase étaient innombrables[1]; qu'il était un croyant orthodoxe, ennemi de la foi des Chalcédoniens, ainsi que le lui avait recommandé Abbâ Jérémie; qu'il approuvait l'Hénotique de Zénon; qu'il fit proclamer la foi des conciles de Nicée, de Constantinople et du premier concile d'Éphèse, et qu'il exila le patriarche Euphémius, qui, partisan du concile de Chalcédoine, admettait dans Jésus-Christ deux natures distinctes et avait introduit une modification dans le trisagion. Anastase le remplaça par Macédonius, et se fit rendre par ce dernier « l'écrit de l'empereur Zénon[2]. »

Les discussions dogmatiques et les troubles qui éclatèrent à Constantinople, à la suite de l'arrivée des moines de Syrie sous la conduite de Sévère: l'exil et la déposition du patriarche Macédonius, et

[1] L'énumération des faits rapportés dans ce paragraphe est interrompue par une phrase qui ne paraît pas se trouver ici à sa place naturelle ou qui renferme quelque erreur : « Les gens de ኢልዋሪቆን፡ refusèrent de recevoir la lettre que Léon envoya de Rome. Mais comme la tyrannie de Marcien et de ses magistrats pesait sur eux, ils craignaient de subir la même violence que Dioscore, patriarche d'Alexandrie. »

[2] C'est son propre engagement, celui qu'il avait remis à Euphémius en montant sur le trône, qu'il se fit restituer. (Voyez Victor Tunnunensis, *l. c.*, col. 948.) Anastase, en outre, força Macédonius à souscrire à l'Hénotique de Zénon. Les deux faits sont confondus dans notre texte. Il y a aussi erreur en ce qui concerne le trisagion. C'est sous le pontificat de Macédonius que les Eutychiens commencèrent, à Constantinople, l'agitation pour la formule *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς*, dont l'origine, d'après Théodore le Lecteur, remonte à Pierre Foulon, qui le premier en fit usage à Antioche. (Voyez Theod. Lect., *l. c.*, col. 176.)

l'exil de Flavien, patriarche d'Antioche, forment, dans notre texte, un récit suivi, dont voici le résumé :

Les moines orthodoxes de la Palestine étant divisés au sujet du rescrit impérial[1], ceux qui refusaient de le recevoir eurent à subir des persécutions, à l'instigation d'un moine, grand fauteur de troubles, nommé Néphalios (ኒፋልዮስ ፡)[2]. En conséquence, ils députèrent un certain nombre de moines du désert, de vénérables anachorètes, auprès de l'empereur, pour demander qu'il ordonnât aux moines de demeurer tranquilles dans leurs monastères. Avec ces députés (c'est-à-dire, à leur tête) se trouvait Sévère, qui était un homme savant, très-versé dans les Écritures, et un prêtre parfait. Ils furent mis en présence du patriarche Macédonius, avec lequel ils discutèrent au sujet de la foi; et Macédonius fut obligé d'avouer ses sentiments hérétiques qu'il avait auparavant dissimulés.

Un homme d'Alexandrie, nommé Dorothée, pos-

[1] Probablement l'Hénotique de Zénon ou la lettre d'Anastase recommandant la réception de l'Hénotique.

[2] L'attitude de Néphalios, dans les événements ecclésiastiques de cette époque, n'est pas très-claire. Lors des troubles d'Alexandrie, du temps de Pierre Mongus, il paraît avoir été partisan du concile de Chalcédoine, ou au moins avoir cherché la conciliation (Voyez Liberatus Diac., *Breviarium*, cap. XVIII, *l. c.*, col. 1029. — Zacharias Rhetor, dans Land, *Anecdota syriaca*, t. III, p. 190 et 193. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. XXII. — Comparez Baronius, *Annal. eccles.*, t. VIII, ad annum 484, XXXIX). Puis, avant sa rupture avec Sévère, il fut, comme nous l'apprend Évagrius (*l. c.*, cap. XXXIII), partisan de la doctrine monophysite.

sédait la profession de foi de S. Cyrille. Ayant trouvé, dans ses conversations avec Sévère, que la foi de celui-ci était conforme à la doctrine de S. Cyrille, il se joignit à lui pour exhorter Macédonius et les Chalcédoniens qui prétendaient qu'il y a deux natures en Jésus-Christ. « Cet écrit leur parut admirable et ils l'appelèrent *Philalétés*. »

Remarquons en passant que ce dernier paragraphe renferme plusieurs erreurs graves, et que deux faits absolument différents y sont confondus. L'ouvrage du moine Dorothée, adhérent du concile de Chalcédoine, contenait une apologie de ce concile et avait été rédigé par l'auteur afin de ramener Anastase de son hérésie. Théophane raconte que l'empereur, trouvant inconvenant le titre de *Tragédie* que Dorothée avait donné à son traité, exila l'auteur dans l'oasis et fit brûler le livre [1]. Le *Philalétés*, au contraire, avait pour seul auteur Sévère, et il résulte du titre de la version syriaque qui en existe, que cet ouvrage a été composé lorsque Sévère était encore moine en Palestine, c'est-à-dire longtemps avant son élévation au pontificat et, par conséquent, avant son exil [2]. Les relations de Sévère et de Dorothée sont, d'ailleurs, un fait réel, comme le montre une lettre adressée à ce dernier par Sévère [3].

[1] Voyez Théophane, *Chronographia*, *l. c.*, col. 360.

[2] Voyez Assemani, *Biblioth. apostol. Vatic. codicum manuscr. catalogus*, t. III, p. 221.

[3] Voyez Wright, *Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum*, p. 1011.

Macédonius et ses partisans, ainsi que ceux qui se ralliaient aux Nestoriens, prétendaient qu'il fallait réciter le *trisagion* tel que le récitent les anges, sans la formule *qui crucifixus es pro nobis*. Sévère répondait que le trisagion des anges ne contient pas cette formule, parce que Jésus-Christ avait été crucifié, non pour les anges, mais pour les hommes, et que la formule était obligatoire pour nous. . . . Macédonius, ayant été réduit au silence par les arguments péremptoires de Sévère, cherchait à tromper l'empereur et les magistrats. Il déclarait que sa croyance était conforme à la doctrine des Orientaux, et que, dans l'église, il récitait les trisagion avec la formule *qui crucifixus es pro nobis*. Mais il excitait en secret les hérétiques contre l'empereur, en leur disant que la foi de nos pères avait été altérée. Alors les hérétiques s'assemblèrent devant le palais de l'empereur, réclamant l'éloignement de Platon qui dirigeait les affaires de l'empire et qui était honoré de tous. Platon s'enfuit et se cacha. Les hérétiques et les soldats qui étaient avec eux, poussèrent des cris séditieux et acclamèrent un autre empereur des Romains. Puis ils se rendirent à la maison de Marin le Syrien, homme très-considéré et ami de Dieu, que Macédonius accusait publiquement de détourner l'empereur de la vraie foi. Marin ayant pris la fuite, le peuple brûla et pilla sa maison, enleva ses trésors en argent et se les partagea. Il s'y trouvait alors un moine d'Orient. Les émeutiers, croyant que c'était Sévère, le massacrèrent et promenèrent sa tête par toute la

ville en criant : Voilà l'ennemi de la Trinité ! Puis ils se transportèrent à la maison de Julienne, qui était de la famille de l'empereur Léon, [afin de proclamer son époux], nommé Aréobinde (**አውሬጡስ ።**). Mais celui-ci s'enfuit. L'empereur Anastase, ayant convoqué le sénat, se rendit [au cirque] et se montra sur son trône « revêtu des vêtements impériaux. » Alors le peuple, plein de tristesse, de repentir et de crainte, demanda pardon à l'empereur. L'empereur déclara à haute voix qu'il pardonnait, et tous se retirèrent. Mais quelques jours après, ces mêmes gens se révoltèrent de nouveau. Anastase rassembla des troupes nombreuses et fit arrêter les coupables, dont les uns furent condamnés à avoir les membres brisés, les autres furent décapités, d'autres encore exilés. La paix et l'autorité de l'empereur furent ainsi rétablies. En ce temps, Macédonius, qui était une cause de damnation pour beaucoup de gens, fut exilé. On le déposa, et il fut considéré comme un assassin [1].

Les évêques d'Orient se rendirent à Byzance et déclarèrent à l'empereur Anastase que Flavien, patriarche d'Antioche, était nestorien ; que, après avoir accepté l'Hénotique de l'empereur Zénon, il s'était joint aux Chalcédoniens, et qu'il avait accueilli l'abominable lettre de Léon, dans laquelle est pro-

[1] Comparez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 601 et suiv. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. XXXII, XXXIII et XLIV. — *Chron. pasch.*, col. 853 et suiv. — Théophane, *Chronogr.*, col. 357 et suiv., 365 et suiv. — Grégoire Barhebræus, *Chron. eccles.*, *l. c.*, t. I, p. 185 et suiv.

clamée la doctrine des deux natures et des deux volontés en Jésus-Christ. L'empereur Anastase, l'ami de Dieu, exila ce patriarche à Pétra (ዴቤሬ ፡ ኰዠሕ ፡), en Palestine.

Or Vitalien, le commandant des troupes de Thrace (ዘሀገረ ፡ እብሬኪ ፡), guerrier fameux, haïssait Sévère, le saint de Dieu, que l'empereur Anastase nomma, en présence des évêques orthodoxes d'Orient, patriarche d'Antioche, à la place de Flavien, le malfaiteur, qu'il avait exilé. Vitalien se révolta contre l'empereur, s'empara de la Thrace, de la Scythie et de la Mésie (ለሀገረ ፡ እብሬኪ ፡ ወለእስኩሬድ ፡ ወመፊሰ ፡), et rassembla une nombreuse armée. L'empereur envoya contre lui un général nommé Hypatius. Celui-ci fut battu et fait prisonnier; puis racheté moyennant une forte rançon, il revint à Constantinople. Anastase le destitua et nomma à sa place Cyrille l'Illyrien (ዘእምሀገረ ፡ ቀሬቆን ፡), qui livra à Vitalien une sanglante bataille. Cyrille se retira dans la ville d'Odessus. Vitalien, qui s'était rendu en Bulgarie (? ውሌጋርያ ፡), gagna les gardiens des portes d'Odessus, surprit Cyrille pendant la nuit, le tua et s'empara de la ville. Il ravagea la Thrace et les villes d'Europe, s'avança jusqu'au faubourg de Syques et jusqu'au Sosthénium, et s'établit dans l'église de Saint-Michel, songeant aux moyens de se rendre maître de Byzance[1].

L'auteur raconte ensuite la victoire que Marin

[1] Comparez *Joann. Antioch. fragmenta*, *l. c.*, t. V, p. 32 et suiv. — Marcellin. comes, *Chronicon* (*Patrol. lat.*, t. LI, col. 938). — Victor Tununensis, *Chronicon* (*Patrol. lat.*, t. LXVIII, col. 951).

remporta sur Vitalien, au moyen de la découverte du philosophe Proclus :

« L'empereur Anastase manda le philosophe Proclus, afin qu'il prêtât son concours à Marin. L'empereur lui fit part des audacieuses entreprises de Vitalien le rebelle. Marin consola l'empereur et lui dit : Je triompherai de ce rebelle avec l'aide de Dieu ; donne-moi seulement des soldats, et que Proclus le philosophe vienne avec moi. Et fais-moi apporter du soufre vif, pareil à de petits morceaux d'antimoine. L'empereur le lui fit donner. Marin broya ce soufre et le réduisit en poudre, puis il dit avec assurance : Lorsque tu jetteras cela sur une maison ou sur un vaisseau, au moment du lever du soleil, ils seront embrasés, et le feu les consumera comme des cierges. Marin partit avec un grand nombre de vaisseaux, emmenant toutes les troupes (ዕስክር፡ = عسكر) qu'il put trouver à Constantinople, pour aller attaquer Vitalien, selon l'ordre de l'empereur. En voyant approcher Marin, le rebelle prépara tous les bateaux qu'il put trouver, et embarqua un grand nombre de Huns et de Goths (ኢክሬዶ፡ ወአጀም፡) et se dirigea vers Byzance, s'imaginant pouvoir vaincre son adversaire. Mais Marin et ses troupes, avec l'aide de Dieu, vainquirent cet ennemi, et le dessein de cet impudent rebelle ne se réalisa point. En effet, Marin remit le soufre brut aux matelots, lesquels, d'après ses ordres, lorsque leurs bateaux et ceux du rebelle se trouvèrent en présence, vers la troisième heure du jour, jetèrent le soufre sur les bateaux de l'en-

nemi, qui aussitôt prirent feu et coulèrent. Stupéfaits à ce spectacle, Vitalien et le reste de ses soldats se mirent à fuir. Le général Marin les poursuivit jusqu'à l'église de Saint-Mammès, tuant tous ceux qu'il put atteindre. Comme la nuit approchait, Marin s'y arrêta et garda la route. Vitalien, après sa défaite, en proie à la terreur, continua à fuir pendant toute la nuit, avec ses gens, et gagna un lieu nommé Anchiale (እንክሊያኖስ ፡), après avoir parcouru un espace de soixante milles; car il craignait de tomber entre les mains de Marin. Le lendemain, il ne lui resta plus un seul homme, et on le laissa seul.

« L'empereur Anastase distribua, au Sosthénium (በሀገረ ፡ ሱስታኒስ ፡), de nombreuses aumônes aux pauvres. Il sortit de la capitale et vint demeurer dans l'église de Saint-Michel, rendant grâce à Dieu pour tous les bienfaits dont il l'avait comblé et pour la victoire qu'il venait de lui accorder. Et il manifesta une foi strictement orthodoxe. Il ordonna ensuite de remettre une grande somme d'argent au philosophe Proclus. Mais celui-ci refusa de l'accepter, s'excusa respectueusement et dit à l'empereur : Celui qui aime les richesses n'est pas digne d'être philosophe, et ceux qui cultivent la philosophie s'honorent en méprisant les richesses. L'empereur le laissa partir et le tint en grand honneur. »

Comme l'histoire de Proclus et de son invention n'a été connue jusqu'à présent que par la chronique de Jean Malala et par celle de Zonaras [1], il m'a paru

[1] *Joann. Mal. chronogr.*, col. 596 et suiv. — Zonaras, *Annales*,

utile de reproduire cette troisième version, qui, malgré ses lacunes et les inexactitudes qu'elle renferme, a au moins la valeur d'un témoignage remontant au VIIe siècle.

Un peu plus loin, on lit les phrases suivantes :

« En ce temps existait Jean, prêtre et moine, de la ville de Nikious. Or le patriarche refusa de le reconnaître. Et ce prêtre Jean était savant, ami de Dieu, et versé dans la connaissance des Écritures. Il demeurait au couvent de Fâr. Les gens de Ṣâ et ceux d'Aqêlâ étaient en désaccord. Alors les évêques des deux villes se rendirent auprès de l'empereur Anastase et lui demandèrent de leur donner des institutions convenables, de convoquer un concile, de chasser les Chalcédoniens et de faire disparaître de l'Église leur mémoire, ainsi que la mémoire de tous ceux qui communiquaient avec les évêques qui avaient accepté [la lettre de] Léon le prévaricateur, proclamant les deux natures. L'empereur, dans sa bonté, ne manqua pas de faire droit à leurs désirs . . . . »

Je m'abstiens de commenter ce passage tronqué.

Il est dit ensuite qu'Anastase mourut à l'âge de quatre-vingt-dix ans.

Le chapitre XC (fol. 110 v°) contient l'histoire du

lib. XIV, cap. III. — Dans la chronique anonyme publiée, d'après un ms. de la Bibliothèque nationale, par Cramer (*Anecdota paris.*, t. II, p. 316), l'invention de Proclus est seulement mentionnée. Georges Hamartolus (*l. c.*, col. 764) la mentionne également, en parlant du « feu médique et du soufre brut » que Proclus avait préparés.

règne de Justin et du règne de Justinien. Il commence par un récit confus et inexact de l'élévation de Justin au trône. L'armée, ou la garde (ቅዕይንት ፡), dit notre texte, voulait Amantius pour empereur, et non Justin, qui était illettré; les conseillers (መማክርት ፡) donnèrent de l'argent à Justin, pour le distribuer, etc. [1] Justin, à peine monté sur le trône, fit tuer ceux qui s'étaient opposés à son élection. Il rappela Vitalien, l'adversaire de l'empereur Anastase, et le nomma maître de la milice (መስፍን ፡)[2]. Il changea la foi orthodoxe d'Anastase, rejeta l'Hénotique de Zénon, se joignit aux Chalcédoniens et reçut la lettre de Léon qui fut insérée dans les écrits de l'Église d'Orient[3].

[1] Les termes ቅዕይንት ፡, ተዓይን ፡ et መማክርት ፡ se rencontrent fréquemment dans ce chapitre. Justin est désigné comme ሥዩመ ፡ ላዕለ ፡ ጉባኤ ፡ ሰብዕ ፡ ዘበሬንጥያ ፡. On sait que Justin était capitaine de la garde, *κόμης ἀξκουβιτόρων* (Jean Malala) ou *ἡγεμὼν τῶν τάξεων* (Évagrius). Il fut proclamé par les soldats de la garde, les prétoriens (*σΤρατὸς τῶν Φυλατθόντων τὸ παλάτιον* ou *σωματοΦυλάκων*) ou, comme le rapportent Jean Malala et Théophane, par l'armée et le peuple. (Le comte Marcellin, *l. c.*, col. 940, le fait élire par le sénat.) Au reste, tout ce passage était probablement, dans le texte original, identique au texte parallèle de Jean Malala (*l. c.*, col. 605 et 608 A. — Comparez *Chron. pasch.*, col. 857). — On lit ensuite qu'au commencement du règne de Justin, un officier terrible (መኰንን ፡ መፍርህ ፡ ወግሩም ፡) se souleva en Orient, et qu'à cause de cela l'empereur rappela Vitalien. Cet *officier terrible* était une comète : *Φοβερὸς ἀσΤὴρ, ὀνόματι κομήτης.* (Voyez Jean Mal., *l. c.* — *Chron. pasch.*, col. 860.) Le traducteur arabe a probablement confondu *κομήτης* avec *κόμης.*

[2] Comparez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 609. — Zacharias Rhetor, *l. c.*, p. 232 et suiv. — Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. I et II.

[3] L'auteur a voulu dire, je suppose, que le nom du pape Léon fut inscrit dans les diptyques.

Dans la première année du règne de Justin, le grand Sévère, patriarche d'Antioche, voyant le changement de la foi et le retour de Vitalien, et se sentant menacé, abandonna son siége et se réfugia en Égypte; car Vitalien était son ennemi et voulait lui couper la langue, parce qu'il avait composé des traités très-savants contre l'empereur Léon[1] et contre sa fausse doctrine. Paul, qui fut nommé à sa place, se rallia aux Chalcédoniens[2]. Mais seuls les évêques de l'empereur communiquaient avec lui; le peuple le fuyait, parce qu'il était nestorien. Les habitants ne voulaient recevoir la bénédiction et le baptême que des prêtres que Sévère instituait en secret.

Celui qui avait voulu couper la langue au grand Sévère trouva bientôt une fin malheureuse, ainsi que l'avait prédit ce patriarche. Justin fit trancher la tête à Vitalien, qui avait formé le dessein de se révolter, comme il avait fait sous l'empereur précédent[3].

Le patriarche Sévère composa un pieux et savant traité qu'il adressa à Cæsaria la patricienne, dame illustre de la famille impériale, d'une grande piété et fermement attachée à la foi orthodoxe qu'elle avait apprise du saint patriarche Sévère. Et cet enseignement a été conservé jusqu'à ce jour par les moines égyptiens.

[1] Il faut probablement lire: contre le pape Léon.

[2] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 609 A. — Évagrius, *l. c.*, lib. IV, cap. IV.

[3] Voy. *Joann. Mal. chronogr.*, col. 609 B.

Après la mort de Paul le Chalcédonien, on nomma patriarche d'Antioche Euphrasius de Jérusalem, ennemi des chrétiens attachés à la doctrine de Sévère. Beaucoup d'orthodoxes moururent pour la foi[1]. Dans tout l'empire, les citoyens se tuaient les uns les autres, et à Antioche, il y eut une grande émeute qui dura cinq années[2]. Personne n'osa se plaindre. A Constantinople, on accusait publiquement Justinien le patrice, neveu de l'empereur, d'être complice des crimes de la faction bleue[3]. Justin nomma Théodote (ታዎጥርጥስ ፡) préfet de Constantinople, lui recommandant de punir sévèrement les malfaiteurs. Ce préfet ayant fait mettre à mort l'un d'eux nommé Théodose, qui était fort riche, et ayant aussi fait arrêter, pour lui faire subir le même sort, Justinien le patrice, qu'il relâcha ensuite parce qu'il était malade[4], l'empereur le destitua et l'exila en Orient. Théodote, craignant pour sa vie, chercha un refuge à Jérusalem, où il demeura dans la retraite.

« Ensuite l'armée et le peuple (? ሠራዊት ፡ ወትዕይንት ፡) de Byzance se rassemblèrent et se révoltèrent

[1] Voy. *Joann. Mal. chronogr.*, col. 616 AB.

[2] Il s'agit des désordres soulevés par les factions du Cirque, d'abord à Antioche, puis dans d'autres villes, et qui durèrent cinq ans. (Voyez Théophane, *Chronogr.*, col. 389 A.)

[3] መንፈቀ ፡ ሉታጥስ ፡ . Je crois que ce dernier mot est la transcription altérée du mot الوناطس, lequel lui-même n'est que la forme arabe du mot *Veneti*.

[4] Procope (*Hist. arc.*, cap. IX) dit également que ces événements se passèrent pendant la maladie de Justinien, dont la guerison miraculeuse est racontée par le même auteur, dans le traité des Édifices (lib. I, cap. VII).

contre l'empereur. Ils adressèrent à Dieu cette prière : Donne-nous un bon empereur, comme fut Anastase, ou délivre-nous de cet empereur Justin que tu nous as donné ! Alors l'un d'eux nommé Qâmôs (ቃሞስ ፡) prit la parole et dit : Voici la parole de Dieu. Voyez; je voudrais vous accorder votre demande, mais je ne puis vous donner un autre que celui que je vous ai donné, car s'il agissait comme il est écrit, les ennemis de cet empereur réclameraient à leur tour. C'est à cause des péchés de cette ville que j'ai choisi cet empereur, ennemi du bien. Ainsi parle Dieu : Je vous donne des chefs selon votre cœur. » L'empereur nomma d'autres préfets, à savoir : ባዴጣኖርዮስ ፡ et ባብሬምያም ፡ ሀገሬዊ ፡, lesquels réussirent à rétablir la paix parmi les citoyens [1].

Mais la colère de Dieu amena sur la terre encore d'autres calamités. Le feu tomba du ciel sur la ville d'Antioche. Il prit naissance dans l'église de Saint-Étienne et s'étendit, de tous côtés, jusqu'au prétoire du maître de la milice, jusqu'au bain appelé ጣዴኖዶኮስ ፡ (θεοδόχος ?), et jusqu'au bain des Syriens. Et à cette époque, il y eut aussi, pendant six mois, des incendies dans différentes parties de l'Orient, et beaucoup de personnes périrent. Le feu prenait toujours

[1] Je ne sais quel est le premier de ces noms. Théodote eut pour successeur, à Constantinople, Théodore Téganiste. Le second est sans doute Ephrem d'Amid, qui fut nommé alors préfet d'Antioche. Le mot ሀገሬዊ ፡ s'explique peut-être ainsi : Ephrem était comte d'Orient, κόμης ἀνατολῆς. Le traducteur arabe aura confondu κόμης avec κώμης.

au faîte d'une maison et la détruisait jusqu'aux fondements[1].

Sous le même règne, la ville d'Antioche fut bouleversée par un tremblement de terre. Des étincelles de feu tombèrent de l'air et allumèrent partout des incendies. Toute la ville fut détruite, ainsi que les maisons qui étaient bâties sur les collines[2], beaucoup d'oratoires de martyrs et la grande église construite par Constantin. Le nombre des victimes fut de deux cent cinquante mille. Le jour de l'Ascension de Notre-Seigneur, un grand nombre de fidèles se réunirent dans l'église de ከሬጸውን ፡ (Saint-Chariton ?), pour célébrer une messe, à l'occasion de ce terrible événement. Le patriarche Euphrasius, qui n'était pas digne d'occuper le siége patriarcal, périt dans les flammes, et on mit à sa place, par la voie du sort (በዕፃ ፡), un homme nommé *Amadinus*[3], qui était également Chalcédonien et qui, comme ses prédécesseurs, persécutait les orthodoxes. Les villes de Séleucie et de . . .[4], et toutes les villes des alentours jusqu'à une distance de vingt milles, subirent le même sort. Quiconque fut témoin de cet événement, disait que toutes ces calamités étaient arrivées, parce que l'on avait aban-

[1] Comparez *Joann. Malalæ chronogr.*, col. 617 A.

[2] Lisez : « à l'exception des maisons construites sur la colline. »

[3] እማዲኖስ ፡ ዘከነ ፡ ማዕከለ ፡ ክልኤ ፡ አፍላግ ፡. C'est-à-dire Ephrem d'Amid (ὁ Ἀμιδηνός), en Mésopotamie.

[4] ሀገረ ፡ ሰሉቅያ ፡ ወሀሌቅያ ፡. Ce dernier mot est sans doute altéré. Je suppose qu'il y avait dans le texte original *Daphné*, dont la transcription arabe دافنا aura été mal lue (هلقيا) par le traducteur éthiopien.

donné la foi orthodoxe et exilé injustement le patriarche Sévère, et aussi à cause des actions tyranniques de l'empereur Justin, qui avait abandonné la foi des pieux empereurs, ses prédécesseurs. L'empereur, en apprenant ces malheurs, déposa la couronne et la robe impériale, manifesta une grande douleur, et pleura, et il cessa de se rendre au théâtre. Le jeudi de Pâques[1], il alla nu-pieds à l'église, accompagné du peuple et du sénat. Il donna de grandes sommes d'argent pour reconstruire les églises et les villes détruites. Aucun empereur, avant lui, n'avait donné d'aussi grandes sommes[2].

Les Lazes, qui avaient été chrétiens, et qui vivaient sous la domination des Perses, avaient embrassé la loi de ces derniers. A la mort du dernier roi de Perse, ils furent touchés par la grâce divine, vinrent à Constantinople et déclarèrent à Justin qu'ils voulaient être chrétiens et vivre sous la domination des Romains. L'empereur les reçut avec joie, les fit baptiser, combla d'honneurs leur chef, le revêtit, après qu'il eut été baptisé, d'une robe d'honneur, lui rendit les honneurs royaux, et lui fit épouser la fille d'un grand dignitaire nommé Ionios. Puis il le renvoya dans son pays. Cabadès, roi de Perse, envoya des ambassadeurs à Justin et lui fit dire : Il y avait jusqu'à présent amitié et paix entre nous; maintenant tu fais acte d'hostilité en détournant le roi des

[1] በዕለተ ፡ ሐሙስ ፡ ዘፍሥሕ ፡ . Erreur de traduction. Ce fut le jour de la Pentecôte qu'eurent lieu ces prières publiques.

[2] Comparez *Joann. Mal.*, *chronogr.*, col. 620 et suiv.

Lazes qui avait toujours été notre vassal, et non celui des Romains. En réponse à ce message, l'empereur écrivit une lettre, dans laquelle il disait : Nous n'avons pas porté atteinte à tes droits de souveraineté. Un homme nommé Tzathius (ፊንጼስ ፡) est venu humblement nous prier de le délivrer de son erreur, du faux culte des démons, de l'idolâtrie et des sacrifices abominables, et il a demandé à être chrétien. Comment pourrais-je repousser quelqu'un qui veut venir à Dieu, le vrai créateur de l'univers? Et après qu'il fut devenu chrétien et digne de recevoir les saints mystères, nous l'avons laissé retourner dans son pays [1].

A la suite de cet événement, les Romains et les Perses se trouvèrent en état d'hostilité. L'empereur Justin s'assura pour la guerre l'alliance de Ziligdès [2], roi des Huns (ቱንስ ፡). Il lui fit de nombreux présents et reçut son engagement, confirmé par un serment formel, de lui demeurer fidèle. Mais Ziligdès viola son serment. Il alla avec vingt mille guerriers rejoindre Cabadès, roi de Perse. Cependant les chrétiens, grâce

[1] Comparez *Historia miscella*, *l. c.*, col. 977. — *Joann. Malalæ chronogr.*, col. 609 et suiv. — *Chron. pasch.*, col. 860 et suiv. — Théophane, *Chronogr.*, col. 393. — Le nom du dignitaire qui donna sa fille au roi des Lazes est écrit dans Jean Malala, *Νόμος*; dans Théophane, *Ὀμός* ou *Νομός* (ms. du Vatican); dans la Chronique pascale *Ὀνῖνος*.

[2] Ce nom, dont j'ai rétabli l'orthographe d'après la chronique de Théophane, est écrit dans notre texte, une première fois ዝጊቅ ፡, puis ዚጊቅ ፡, plus bas ሲሊጊስ ፡, enfin ሲሊቢሲ ፡. Jean Malala et la Chronique pascale donnent *Ζιλγιβὶ* ou *Ζιλγβί*.

à l'assistance divine, triomphent toujours de leurs ennemis. Lorsque les Perses furent sur le point d'attaquer, l'empereur Justin envoya au roi de Perse le message suivant : Il conviendrait que nous fussions frères sincèrement, pour ne point devenir le jouet de nos ennemis. Or nous voulons t'avertir que Ziligdès le Hun (ቱ፡ገሲዩ ፡) a reçu de nous de grandes sommes, pour nous prêter aide au moment du combat; et voici qu'il s'est rendu auprès de toi, se disposant à te trahir; il veut, pendant la bataille, passer dans nos rangs et massacrer les Perses. Maintenant, qu'il en soit comme tu dis. Qu'il n'y ait plus entre nous de l'hostilité, mais la paix. Cabadès interrogea Ziligdès, qui avoua avoir reçu de l'argent des Romains pour les aider contre les Perses. Le roi, croyant qu'il avait agi ainsi par trahison, fut très-irrité. Il ordonna de lui trancher la tête et envoya des soldats pour massacrer ses vingt mille guerriers, dont n'échappa qu'un petit nombre qui retournèren honteusement dans leur pays. A partir de ce jour, l'amitié régna entre Cabadès, roi de Perse, et Justin, empereur de Rome[1].

Justin ne survécut pas longtemps à la conclusion de cette paix. Dans la neuvième année de son règne, une blessure qu'il avait reçue autrefois « à la tête, » dans une bataille, se rouvrit. Pendant sa maladie, il nomma empereur et couronna le fils de son frère,

[1] Comparez *Historia miscella*, *l. c.*, col. 977. — *Joann. Malalæ chronogr.*, col. 613 et suiv. — *Chron. paschale*, col. 864 et suiv. — Théophane, *l. c.*, col. 389 et suiv.

et lui remit le gouvernement de l'État, puis il mourut[1].

Justinien, après avoir pris le gouvernement, résida à Constantinople, avec sa femme Théodora. Les excellentes mesures ordonnées par lui eurent pour effet que les citoyens des provinces (ኤሕዛብ ፡) rentrèrent dans le devoir. L'empereur et l'impératrice firent partout construire des églises, des hospices pour les pèlerins, pour les vieillards, pour les malades et pour les orphelins, et d'autres établissements de ce genre. Ils firent aussi restaurer plusieurs villes détruites. Justinien distribua de grandes sommes d'argent. Aucun des empereurs ses prédécesseurs n'avait fait preuve de tant de générosité.

Par suite de son alliance avec les Romains et de sa conversion au christianisme, le roi des Lazes se vit menacé d'une guerre avec Cabadès, roi de Perse. Il écrivit à Justinien et lui demanda secours, en invoquant la communauté de leur foi chrétienne. Justinien lui envoya aussitôt de nombreuses troupes commandées par trois généraux : Bélisaire, Cérycus (ኪሬክን ፡) et Irénée (ቍሬኖስ ፡). Ceux-ci n'étant pas d'accord entre eux, beaucoup de Romains périrent dans la bataille. L'empereur, très-irrité, fit partir le général Pierre avec un grand nombre d'archers. Pierre, ayant pris le commandement, se porta au

[1] Comparez Joannes Malala, col. 625 B; — *Chronicon paschale*, col. 865.

secours des Lazes, et combattit les Perses, qui subirent de grandes pertes[1].

« L'empereur Justinien, l'ami de Dieu, était entièrement de cœur et d'esprit [fidèle à la foi][2].

« Il y avait un magicien nommé Masédés (መገሴ ዴስ ፡), qui demeurait à Byzance, entouré d'une bande de démons qui le servaient. Les fidèles le fuyaient et évitaient tout contact avec lui. Ce magicien ordonna aux démons d'infliger aux hommes différents fléaux. Ils vivaient dans la dissolution, occupés seulement de théâtre et de courses. Certains personnages de la ville, d'un très-haut rang, Athénæus et Érythrée (? እርናሬውፊዉስ ፡), patrices, honoraient cet ennemi de Dieu. Ils en parlaient à l'empereur, disant que cet homme était en état d'anéantir les Perses et de donner la victoire aux Romains; que par ses pratiques il pourrait rendre des services à l'empire romain, maintenir les populations dans l'obéissance, faire rentrer facilement l'impôt, envoyer chez les Perses les démons, qui feraient périr leurs armées par toutes sortes de calamités, et qu'on en triompherait ainsi sans combat. L'empereur, de

[1] Comparez Jean Malala, *Chronogr.*, col. 629. — *Chron. paschale*, col. 868 et suiv. — Au lieu de Bélisaire, Jean Malala nomme Gilderich.

[2] Ce jugement d'un auteur monophysite sur Justinien peut paraître singulier. Mais Jean de Nikiou ou ses traducteurs n'ont pas bien compris le rôle qu'avait joué cet empereur dans les affaires ecclésiastiques de son temps. Cependant, on verra plus loin qu'ils ne vont pas jusqu'à le présenter comme un adhérent de la doctrine monophysite.

cœur ferme, ne prenant pas au sérieux ces serviteurs démons, désirait cependant connaître leurs abominables ruses. En conséquence, Masédés exécutait les méfaits dont avaient parlé les patrices. Lorsque l'empereur en fut informé, il se moqua d'eux et leur dit, (ainsi qu'à Masédés) : Je ne veux pas de la magie ni de la divination que tu pratiques, et par lesquelles tu crois servir l'État. Moi, Justinien, empereur chrétien, je pourrais vouloir triompher par le secours des démons! Non, c'est avec le secours qui me vient de Dieu et de mon seigneur Jésus-Christ, créateur des cieux et de la terre, que je veux vaincre! Et il chassa le magicien et ses protecteurs; car Justinien se fiait en tout temps à Dieu. Et lorsque, quelque temps après, l'empereur obtint une victoire par la grâce de Dieu, il donna l'ordre de brûler ce magicien. »

L'épisode qu'on vient de lire ne se trouve mentionné, autant que j'ai pu m'en assurer, dans aucun autre ouvrage. Les récits suivants, dont je vais donner la traduction, ne sont pas inconnus, mais ils diffèrent en quelques points des narrations parallèles des chroniqueurs byzantins.

« Les Perses, renouvelant les hostilités contre les Romains, demandèrent aux Huns[1] d'envoyer vingt mille guerriers pour faire la guerre aux Romains. Or, il y avait dans le pays des Huns extérieurs une femme vaillante, nommée, dans la langue des

[1] ሰብአ ፡ ቱንስ ፡. De même, dans la suite, le nom des Huns est toujours écrit ቱንስ ፡ ou ቶንስ ፡.

Barbares, Boarex[1]. C'était une veuve douée d'une grande sagesse. Elle avait deux jeunes fils, et des milliers de guerriers Huns étaient sous son obéissance. Elle exerçait le plein pouvoir, depuis la mort de son mari, nommé Balach (ባልቅ ፡). Cette femme se rendit auprès de Justinien, l'empereur chrétien, et lui offrit des présents : une grande quantité d'or, de l'argent et des pierres précieuses. L'empereur l'invita à attaquer deux chefs, nommés Styrax et Glonès (እስቴራ ፡ ወአግላዮስ ፡), qui voulaient s'allier aux Perses contre les Romains. Boarex attaqua ces chefs qui étaient en marche pour rejoindre les Perses, leur livra bataille, les vainquit, tua Glonès et les siens, et fit prisonnier Styrax, qu'elle envoya à Constantinople, où il fut attaché au gibet et crucifié[2].

« Ensuite un homme d'entre les Huns, nommé [Gordas][3], vint trouver l'empereur Justinien, fut baptisé et devint chrétien. L'empereur fut son parrain, lui fit de magnifiques présents, puis il le renvoya dans son pays. Cet homme devint ainsi sujet de l'empire romain, et lorsqu'il fut rentré dans son

[1] ዋሬክስ ፡. *Historia miscella* (col. 979) : Boazer. Dans Jean Malala le nom est corrompu.

[2] ወሰቀሎቶ ፡ (lisez ወሰቀለውዎ ፡) ዲበ ፡ ዕፅ ፡ ወቀነውዎ ፡. C'est la traduction du grec *ἐφούλκισον* ou *ἐφούρκισον αὐτόν*. — Comparez Jean Malala, *Chronogr.*, col. 636. — *Historia miscella*, col. 979.

[3] ያሮክስ ፡, plus loin : ያርክስ ፡. C'est la transcription fautive du mot *ῥήξ*, titre que les auteurs grecs donnent à ces petits rois. Le nom de Γ*ορδᾶς* se trouve dans Théophane et dans Cédrénus. Jean Malala écrit Γ*ρώδ*.

pays, il parla à son frère des dons qu'il avait reçus de l'empereur. Alors ce frère se fit également chrétien. Puis Gordas prit toutes les idoles qu'adoraient les Huns, les brisa, les réduisit en poussière et fondit l'argent dont elles étaient recouvertes. Les Huns, qui étaient des Barbares, se soulevèrent avec fureur contre lui et le tuèrent. Ayant été informé de ces faits, l'empereur Justinien marcha contre eux. Il envoya un grand nombre de vaisseaux avec des troupes scythes et goths, sous le commandement de Godilas (ጡሲላን ፡), vers le Pont, et fit partir des cavaliers, ainsi qu'une nombreuse armée, sous le commandement de Baduarius (ቀጡርያሬስ ፡), par voie de terre. Les Huns, apprenant cette expédition, s'enfuirent et se cachèrent. L'empereur envahit leur pays et fit la paix avec eux[1].

« En ces temps régna, dans le pays des Huns, un homme nommé Grætis (ክሬይድስ ፡)[2], qui se rendit auprès de l'empereur Justinien et embrassa le christianisme, lui et ses parents et ses officiers. Justinien fut son parrain[3]; et après lui avoir donné de grandes richesses, il le renvoya dans son pays avec honneur comme vassal de l'empire romain[4].

[1] Comparez Jean Malala, *Chronogr.*, col. 636 et suiv.

[2] Dans Théophane, ce nom est écrit Γραίτις; dans Cédrénus, Γρέτης. Le texte de Jean Malala porte Γρέπης. C'était le roi des Hérules, non des Huns.

[3] ወንሥአኒ ፡ ወወሀበ ፡ ብዙኀ ፡ ንዋያተ ፡. Au lieu de ወንሥአኒ ፡, il faut lire ወነሥአሁ ።

[4] Comparez Jean Malala, *Chronogr.*, col. 629. — Théophane, *Chronogr.*, col. 404. — Georg. Cédrenus, *Compend. Hist.*, col. 700-701.

« Sous le règne de Justinien, il y eut une guerre entre les Indiens (ሕንድ፡) et les Éthiopiens (ሰብአ፡ ጸሊማን፡)[1]. Andas (እንዳስ፡), roi des Indiens, adorait l'étoile nommée Saturne. Le pays des Éthiopiens n'était pas éloigné de l'Égypte. Il y avait en Éthiopie trois États d'Indiens et quatre États d'Abyssiniens, situés aux bords de l'Océan, vers l'orient. Les marchands chrétiens qui traversaient le pays des adorateurs des astres et le pays des Homérites (እሕዛብ፡), que nous venons de mentionner, étaient exposés à de grandes vexations. Car Damianus (ጠሚኖስ፡), roi des Homérites, dépouillait et tuait les marchands chrétiens qui passaient par ses États, sous prétexte que les Romains opprimaient et tuaient les juifs. C'est pourquoi, disait-il, je tuerai, moi aussi, tous les chrétiens qui me tomberont entre les mains. En conséquence, tout commerce fut rendu impossible dans l'Inde intérieure. Lorsque le roi de Nubie (d'Axoum) eut connaissance de ces faits, il envoya au roi des Homérites le message suivant : Tu as mal agi en tuant les marchands chrétiens, et tu as porté préjudice à mon État et à d'autres États, soit voisins, soit éloignés. A la suite de ce message [le roi des Homérites] prit les armes; et lorsque les deux armées furent en présence, le roi de Nubie s'écria : Si Dieu m'accorde de vaincre ce juif Damianus, je

[1] Dans ce paragraphe, le nom de ሕንደውያን፡ désigne les Axoumites, et ጸሊማን፡ les Homérites. Mais plus loin, les Homérites sont appelés simplement እሕዛብ፡, et le roi d'Éthiopie ou d'Axoum ንጉሠ፡ ኖባ፡.

serai chrétien! Et il livra bataille, vainquit et tua ce juif, et se rendit maître de son royaume et de toutes ses villes. Puis il envoya des messagers à Alexandrie, auprès des juifs et des païens [1], et fit demander aussi aux magistrats romains de lui envoyer un évêque de la capitale de l'empire romain, afin de donner le baptême et d'instruire des saints mystères chrétiens, les habitants de Nubie et les Homérites juifs qui restaient. L'empereur Justinien, informé de ces faits, ordonna de satisfaire complétement à sa demande, et de lui envoyer des prêtres et un évêque d'entre les envoyés du saint patriarche Jean [2]. C'était un homme chaste et pur. Telle fut l'origine de la conversion des Éthiopiens, du temps de l'empereur Justinien [3].

« Sous le règne du même empereur, le roi du Hedjâz (ሒጃዝ ፡), nommé Almondar (አሙጣርስ ፡), fit des incursions en Perse et en Syrie, où il commit de grandes déprédations. Il s'avança jusqu'à la ville d'Antioche. Il tua un grand nombre d'habitants et brûla la ville de Chalcis et d'autres villes du canton de Sermium (ሰርምዩስ ፡) et du canton de Cynegia

[1] ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ ፈነወ ፡ ልኡካነ ፡ ኀበ ፡ ሀገረ ፡ እስክንድርያ ፡ ኀበ ፡ አይሁድ ፡ ወሐንፋውያን ፡. Je ne saurais dire si c'est là un passage tronqué ou un simple malentendu du traducteur.

[2] Au lieu de : . . . Et les envoyés choisirent le paramonaire Jean de l'église de Saint-Jean. *Et elegerunt iidem legati, cum curiose quæsissent, mansionarium sancti Joannis magnæ Alexandriæ, virum venerabilem et virginem nomine Joannem. . . .* (*Hist. miscella*, col. 990).

[3] Comparez *Hist. miscella*, *l. c.* — Joann. Mal., *l. c.*, col. 640 et suiv. — Théophane, col. 489. — Georg. Cedrenus, *l. c.*, col. 716.

(ኪንክዩ፡). L'armée d'Orient marcha en toute hâte contre lui; mais il s'échappa, et [ces envahisseurs] retournèrent dans leur pays en emportant un grand butin[1]. »

Sous le règne de Justinien, dit encore l'auteur, il y eut un grand tremblement de terre en Égypte, et un grand nombre de villes et de villages furent engloutis. Les secousses furent ressenties partout et ne s'arrêtèrent qu'après une année[2]. Les Égyptiens célébraient la mémoire de ce jour, chaque année, le dix-septième jour du mois de ṭeqemt[3]. « Ce sont nos Pères, les moines égyptiens, les théophores, qui nous ont conservé le récit de cette calamité, laquelle avait eu pour cause le changement de la foi orthodoxe par l'empereur Justinien. » Celui-ci ordonna aux Orientaux et à toutes les églises de l'empire d'inscrire dans les diptyques les noms des évêques du concile de Chalcédoine, et d'en effacer les noms d'Anthime (አናናምዩስ፡), patriarche de Constantinople; d'Acacius (አክላዩስ፡), patriarche au temps

[1] Comparez *Hist. miscella*, col. 981. — Joann. Malala, col. 641, 653 et suiv. — Théophane, col. 413. — Sur les cantons de Sermium et de Cynegia, voyez Évagrius, *Hist. eccles.*, lib III, cap. xxxii; lib. IV, cap. xxxviii, *in fine*, cap. xxxix. — *The third part of the ecclesiastical History of John bishop of Ephesus*, lib. I, cap. v, éd. de Cureton, p. 5, ligne 18.

[2] ወእምድኅረ ፡ ዓመት ፡ ኀደአ ፡ ዓመት ፡ ወቆመ ፡ ድልቅልቅ ፡ ዘከነ ፡ ውስተ ፡ ኵሉ ፡ መካን ።

[3] Cet événement n'est mentionné, à la date indiquée, ni dans les calendriers, ni dans les synaxares, soit melkites, soit jacobites, ni dans les chroniques. Est-ce le tremblement de terre qui a été décrit par Agathias (éd. de Paris, p. 52) et qui eut lieu en l'an 554 ?

de l'empereur Zénon, et de Pierre, patriarche d'Alexandrie. Il abolit l'Hénotique de Zénon, fit effacer le nom du patriarche Sévère des diptyques de toute la province d'Antioche, et ordonna de le maudire. Les habitants d'Alexandrie furent empêchés de se désaltérer à la source de la doctrine de Dioscore. Mais lorsque Justinien installa dans tous les siéges des évêques chalcédoniens, Timothée, patriarche d'Alexandrie, fut maintenu sur son siége, à la demande de l'impératrice Théodora, qui l'appela «père spirituel.»

«Du temps de ce patriarche, Justinien envoya à Alexandrie une nombreuse armée, qui bloqua la ville et voulut y faire un grand massacre. Le patriarche Timothée députa auprès de l'empereur plusieurs anachorètes et ascètes, qui demandèrent grâce pour l'Église, afin qu'il n'y eût pas de sang répandu dans la ville, sans motif, et que les habitants pussent conserver la foi de leurs pères. L'empereur, sur l'intercession de l'impératrice Théodora, accorda la requête, et envoya à l'armée l'ordre de retourner dans la province d'Afrique. Et le patriarche Timothée continua, dans son siége, à agir selon la foi orthodoxe. L'empereur envoya ensuite à Alexandrie un eunuque, Calotychius (ከለሬዴንግስ፡). Et cette année fut la 287ᵉ de l'empire romain. Et la ville fut tranquille pendant quelque temps. Puis, le vénérable patriarche Timothée mourut.»

Pour élucider les questions que soulèvent les deux paragraphes que l'on vient de lire, il faudrait pouvoir

disposer de plus d'espace et de plus de temps qu'il ne m'est permis d'en consacrer à ce travail. Le pontificat de Timothée, successeur de Dioscore le Jeune, à Alexandrie, a été traversé par des luttes dogmatiques et des troubles dont il n'existe chez les auteurs, tant orthodoxes que monophysites, qu'un vague souvenir, et dont l'importance a été tantôt exagérée, tantôt diminuée[1]. En ce qui concerne le maintien de Timothée sur son siége, par l'influence de l'impératrice Théodora, ce fait, que rapportent également Eutychius et Georges Ibn al-ʿAmîd[2], n'est point invraisemblable en lui-même. Pour le reste, je me bornerai à faire remarquer que Calotychius (si toutefois j'ai bien transcrit ce nom altéré) a dû, en effet, arriver à Alexandrie sous le pontificat de Timothée, quoique son intervention ne soit signalée, par Libératus, qu'à l'occasion de l'élection de Théodose; car on peut conclure des paroles mêmes du diacre de Carthage que la mission dudit Calotychius, cubiculaire, n'était pas précisément déterminée par cette élection[3].

Je ne sais pas expliquer la date qui figure à la fin du chapitre.

Enfin Jean de Nikiou raconte, dans un chapitre spécial (fol. 115), l'invention, à Alexandrie, sous le

[1] Voyez Libératus, *Breviarium, l. c.*, col. 1033 et suiv. — Comparez Renaudot, *Hist. Patr. Alex. Jacobit.*, p. 134. — Pagi, *ad Baron. Annal.*, t. IX, ad annum 519, § XIX et suiv.

[2] Eutych., *Annales*, t. II, p. 153. — Ms. arabe de la Bibliothèque nationale, supplément, n° 751, fol. 242 v°.

[3] Libératus, *l. c.*, col. 1036 et suiv.

pontificat du patriarche Timothée, du linge[1] dont Jésus-Christ s'était ceint, lorsqu'il lava les pieds des disciples. Cette relique se trouvait dans la maison d'un juif nommé አዉቢሩንስ ፡, qui demeurait dans la partie orientale de la ville, dans le quartier አፉቴያ ፡, à droite de l'église de Saint-Athanase. Le juif, ayant voulu ouvrir à différentes reprises le coffre ou l'armoire qui renfermait l'objet sacré, en fut toujours empêché par des manifestations miraculeuses. Il avertit enfin le patriarche Timothée, qui se rendit à cette maison en procession, faisant porter devant lui les croix, les évangiles, les encensoirs et des cierges allumés. Alors le coffre s'ouvrit spontanément, Timothée prit la relique et la déposa à l'église des Tabenniosites (ለጴናሰዉያን ፡), dans une armoire en fer, apportée du ciel par un ange, qui la ferma. Les habitants d'Alexandrie s'y rendirent en foule et allèrent demander « aux Perses[2] » de la faire ouvrir. Mais il fut impossible de l'ouvrir. Quant au juif, il embrassa le christianisme avec toute sa famille.

Après la mort du vénérable Père Timothée (chap. XCII, fol. 115 v°), on nomma à sa place le diacre

[1] መንዲል ፡ ወቅናት ፡. Il n'est question dans l'Évangile de saint Jean (chap. XIII, vers. 4-5) que du linge dont Jésus-Christ se ceignit, *λέντιος*, mot que les Arabes ont traduit par منديل. Je ne sais si c'est l'auteur ou l'un des deux traducteurs qui a dédoublé cet objet.

[2] Cette mention, qui paraît se rapporter à l'invasion de l'Égypte par les Perses sous le règne d'Héraclius, serait la seule touchant cet événement dans notre ouvrage.

Théodose, secrétaire[1] (de Timothée). Lorsqu'il alla pour occuper le trône pontifical, un Éthiopien voulut le tuer. Théodose prit la fuite et se rendit dans la ville de ክኑስ ፡, où il vécut dans la retraite. Alors la populace prit Gaïnas et le nomma patriarche à la place de Théodose, contrairement à la loi canonique. La ville était divisée : les uns se déclaraient partisans de Théodose, les autres partisans de Gaïnas, [et ces partis se sont maintenus] jusqu'à ce jour[2]. Dioscore était alors préfet augustal (መስፍን ፡), et Aristomaque commandant de l'armée (መስፍኒ ፡ ላዕለ ፡ ትዕይንት ፡ ወሐራ ፡). L'empereur Justinien, ayant été informé de ces événements, ordonna au commandant de l'armée de se rendre à Alexandrie et d'y ramener Abbâ Théodose[3]. En conséquence, il l'installa sur son siége et il exila Gaïnas. Et lorsqu'il prit possession de l'église[4], il la donna à Paul, le Chalcédonien, qui était un moine du parti des Théodosiens[5],

[1] ጸሐፌ ፡ ነገራት ፡, traduction du mot *λογογράφος*. Voyez Léonce le Scholastique, *De sectis*, actio v (*Patrol. græca*, t. LXXXVI, pars prior, col. 1232 A).

[2] Il n'est pas probable que ces sectes existassent encore du temps de notre auteur, c'est-à-dire vers la fin du VII[e] siècle. Jean de Nikiou paraît avoir transcrit les mots « jusqu'à ce jour » de l'ouvrage original dans lequel il a puisé son récit. — Comparez Libératus, *Breviarium*, *l. c.*, col. 1037.

[3] C'est l'eunuque Narsès, agissant sous l'inspiration de l'impératrice Théodora, qui rétablit Théodose sur son siége. Voyez Libératus, *l. c.*, col. 1037. — Léonce le Scholastique, *l. c.*, col. 1232 B.

[4] On voit qu'il y a ici une lacune dans le texte.

[5] Au lieu de « Théodosiens », il faut probablement lire « Tabenniosites », comme porte le texte de Libératus. Il y a, d'ailleurs, contradiction entre les attributs de *Chalcédonien* et de *Théodosien*.

et il le nomma patriarche. Paul signa une déclaration d'adhésion à la foi chalcédonienne qu'il envoya à toutes les églises. Il y eut des troubles à Alexandrie, et la guerre civile éclata parmi les habitants; car personne, ni à Alexandrie, ni dans le reste du pays, ne voulait communiquer avec Paul, qui était un scélérat et un nestorien, un persécuteur et fauteur de meurtres. Puis, comme il fut trouvé dans un bain commettant avec un diacre le crime de sodomie, Justinien le déposa[1] et nomma à sa place un moine, nommé Zoïle (ወይሎስ ፡), de la ville de ኢክስንያ ፡, que les habitants de la ville refusèrent également de recevoir. Zoïle, voyant l'hostilité des habitants, adressa une lettre à l'empereur Justinien et se démit de sa dignité pontificale[2]. Alors l'empereur choisit un lecteur du couvent de Salâma, à Alexandrie, nommé Apollinaire (ዩሊናርዮስ ፡), qui était un homme pieux et tolérant, du parti des Théodosiens, et que l'on détermina à remplacer Zoïle. On lui fit de grandes promesses pour qu'il cherchât à rétablir la foi de l'Église. Gaïnas mourut, dans son exil, avant Théodose.

[1] On voit que ce récit diffère complétement des témoignages des auteurs orthodoxes tels que Victor Tununensis, Libératus, Théophane, et de la narration de Procope (*Hist. arc.*, cap. XXVII). Mais il n'est pas sans intérêt de voir confirmée par notre texte la donnée de Liberatus en ce qui concerne l'orthodoxie de Paul.

[2] Libératus (col. 1045) et Victor Tununensis (col. 959) rapportent que Zoïle fut déposé parce qu'il avait refusé de souscrire à l'édit de Justinien sur les Trois Chapitres. Évagrius dit qu'Apollinaire ne fut nommé patriarche qu'après la mort de Zoïle.

« L'empereur Justinien assembla un grand nombre d'évêques de tous les pays et Vigile (ቪልዮስ ፡), patriarche de Rome. A la suite de longs efforts, beaucoup d'hommes avaient été amenés à recevoir la foi orthodoxe, tandis que d'autres suivaient la fausse doctrine nestorienne et chalcédonienne . . . . . » Suit un résumé très-inexact de l'objet du concile de Constantinople et de l'édit de Justinien, lequel est appelé « le nouveau Marcien. »

La fin du chapitre offre un intérêt spécial au point de vue de la composition de notre chronique. Il y est dit qu'après la « grande calamité qu'avait subie la ville, » Justinien fit la paix avec les Perses et triompha des Vandales (ሞአ ፡ ለአውንጣሉስ ፡). « Ces grandes victoires, ajoute l'auteur, ont été racontées avec soin par Agathias (አጋብያስ ፡), l'un des écrivains (፩ ፡ እመተርጕማን ፡) distingués de Constantinople, ainsi que par un savant nommé Procope (አብሮክፒዮስ ፡), le patrice, homme illustre et grand dignitaire (መስፍን ፡), dont l'œuvre est célèbre. » Suit une courte mention de la rédaction du Code.

Les dignités que notre texte attribue au second des deux auteurs cités paraîtraient confirmer l'opinion de certains savants[1] qui, se fondant sur une

[1] Suidas, s. v. *Προκόπιος*, donne à cet auteur l'épithète de *ἰλ-λούστριος*. On en a conclu que Procope a dû remplir de hautes fonctions; et comme Théophane (*l. c.*, col. 521) mentionne un préfet de ce nom, on n'a pas hésité à identifier les deux personnages. On n'a pas remarqué que Suidas, dans le même article, énumérant les titres et fonctions de Procope, n'aurait pas passé sous silence la plus importante de ces dignités, si l'historien en avait été revêtu.

donnée un peu vague de Suidas, ont prétendu que le personnage nommé Procope, remplissant, en 562 de notre ère, les fonctions de *præfectus urbi*, était l'historien-rhéteur de Césarée. Cependant, je doute qu'il soit permis de faire servir notre passage à l'appui de cette hypothèse. Et d'abord nous ne savons pas à quel terme grec correspond exactement en cet endroit le mot መስፍን ፡ que j'ai traduit par « grand dignitaire », et que le traducteur éthiopien a employé indifféremment pour désigner un préfet, un général en chef, ou tout autre haut fonctionnaire civil ou militaire. En second lieu, il me semble que la phrase qui nous occupe et le paragraphe suivant, qui parle de la rédaction du Code, renferment un malentendu. Préoccupé surtout d'abréger le texte de l'original, l'interprète arabe (nous avons vu auparavant plusieurs exemples de ce procédé) aura confondu Procope avec Tribonien, et les titres qu'il attribue à l'un reviendraient à l'autre. En effet, il n'est guère possible d'admettre que, dans la phrase ዘተዓውቀ ፡ ግብሩ ፡ በሥናይ ፡ « son œuvre est célèbre », le mot ግብር ፡ ait le sens de « livre »; il convient, au contraire, parfaitement à l'œuvre de la législation justinienne.

Après avoir mentionné les lois établies, pour les Romains, par Numa, Jules César et Auguste, et l'expulsion des femmes prostituées, sur l'ordre de l'impératrice Théodora, l'auteur raconte[1] (chap. xciii,

[1] Comparez Joann. Malala, col. 656.

fol. 116) l'histoire du soulèvement des Samaritains. Un Samaritain, chef de brigands (Julien), avait rassemblé un grand nombre de ses compatriotes et s'était fait couronner à Naplous. Il prétendait être envoyé de Dieu pour rétablir le royaume des Samaritains, à l'exemple de Roboam, fils de Nabot, qui avait séduit le peuple d'Israël après la mort du roi Salomon. Un jour, dans le cirque de Naplous, il fit trancher la tête à un cocher chrétien qui venait de triompher, dans les courses, d'un cocher juif et d'un cocher samaritain. Il fut attaqué par les troupes romaines et tué. On envoya sa tête à Constantinople, et, à cette occasion, Justinien distribua des aumônes aux pauvres.

En parlant des troubles qui eurent lieu, tant à Constantinople qu'à Alexandrie, entre les partisans de Théodose et ceux de Gaïnas, au sujet de la doctrine des Phantasiastes, Jean de Nikiou, qui ne paraît pas avoir eu une idée claire de cette question théologique, dit (chap. XCIV, fol. 116 v°) que Justinien fit demander l'avis d'Eutychius (**አውጣንግስ ፡**), patriarche de Constantinople. La réponse d'Eutychius (reproduite dans notre texte d'une manière assez ambiguë) n'ayant pas satisfait l'empereur, celui-ci exila le patriarche et le remplaça par Jean, de la ville de **ሬደነስ ፡**[1], lequel promit de souscrire à son

[1] D'après Évagrius (*H. eccl.*, lib. IV, cap. XXXVIII, *in fine*) et Jean d'Éphèse (*The third part of the Ecclesiast. History*, liv. I, chap. XLII, éd. Cureton, p. 59). Jean le Scholastique était originaire de Sermium ou Sirimium, ville de la province d'Antioche.

édit sur la foi et de publier une lettre synodale. Mais, après avoir pris possession de son siége, Jean refusa d'agir selon la volonté de l'empereur, et n'écrivit pas la lettre[1]. En effet, dans sa condition de laïque, il était illettré et connaissait à peine la religion; puis, lorsqu'il fut prêtre, il s'appliqua avec ardeur à la lecture des saintes Écritures et étudia les opinions des Saints Pères au sujet du Christ; il apprit ainsi la foi orthodoxe et abandonna la doctrine détestable de l'empereur. Il écrivit (un livre intitulé) **ኢልመስጠኢግያ ፡**, sur la nature de Jésus-Christ, le Verbe de Dieu devenu chair, dont il affirma l'essence unique, divine et humaine, conformément à la doctrine de S. Athanase l'Apostolique[2].

[1] Ceci expliquerait l'existence de traditions différentes touchant l'orthodoxie de Jean le Scholastique, au début de son pontificat.

[2] Nous connaissons de Jean le Scholastique trois ouvrages : Une collection de Canons, la plus ancienne que l'on possède, divisée en cinquante Titres (*συναγωγὴ Κανόνων εἰς ν' τίτλους διῃρημένη*); un abrégé de cette collection portant le titre de *Nomocanon*, et une collection de *Novelles*, en quatre-vingt-sept chapitres. (Voyez Voël et Justel, *Bibliotheca juris canonici veteris*, t. II, p. 499 et suiv., 603 et suiv., 660 et suiv. — Assemani, *Bibliotheca juris orientalis canonici et civilis*, lib. III, p. 344 et suiv.) Le mot **ኢልመስጠኢግያ ፡** (المسطواجيا) peut paraître une transcription fautive du grec *ἡ μυσταγωγία*, expression qui n'est pas invraisemblable comme titre d'un ouvrage. Quoi qu'il en soit, je crois reconnaître sous la forme barbare de **ኢልመስጠኢግያ ፡** un traité de Jean le Scholastique qui fut réfuté par Jean Philopon, ainsi que nous l'apprend Photius (*Bibliotheca*, cod. LXXV). Cette dissertation catéchétique (*ἐν τῷ κατηχητικῷ λόγῳ*) traitait de la Trinité consubstantielle, *Περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος*. L'ouvrage de Jean le Scholastique ayant été réfuté par Jean Philopon, et l'écrit de ce dernier très-vivement critiqué par Photius, nous pouvons savoir par induction quelle était la tendance générale du livre de Jean le Scholastique.

Justinien écrivit une lettre à Agathon, préfet d'Alexandrie, et lui ordonna d'installer Apollinaire, *comes* du couvent de በንጠን ፣, comme patriarche chalcédonien d'Alexandrie et d'Égypte. Les habitants de cette province étaient fermement attachés à la doctrine de l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ.

Un homme, nommé Ménas, qui avait été patriarche de Constantinople, adressa à Vigile (ወኪል የን ፣), patriarche de Rome, un écrit dans lequel il affirma qu'il y avait en Notre-Seigneur Jésus-Christ une seule volonté[1].

Tout cela se passa du temps de Jean, patriarche de Constantinople[2]. Puis, au moment où Justinien songeait à déposer le patriarche Jean, mais craignait des troubles à Constantinople, il mourut dans la trente-neuvième année de son règne. Théodora était morte auparavant.

Quelques lignes seulement sont consacrées, dans notre texte, au règne de Justin II, dont le nom,

[1] C'est cet écrit qui, inséré dans la septième Action du cinquième concile général et contenant une profession de foi monothélite, fut déclaré apocryphe (ou au moins interpolé) dans la troisième, la douzième et la quatorzième Action du sixième concile. (Voyez *Sacrosancta concilia*, ed. Labbe, t. VII, col. 644 et suiv., 949 et suiv., 1012 et suiv.)

[2] Cette indication ne peut s'appliquer qu'au paragraphe précédent relatif à Ménas, et cela même n'est pas certain. Quant à la nomination d'Apollinaire, elle est antérieure au pontificat de Jean le Scholastique. Je suppose que le texte grec contenait, en cet endroit, d'autres récits, que le traducteur aura supprimés.

d'ailleurs, est confondu avec celui de Justinien[1]. Les événements mentionnés sont une prétendue conjuration des païens habitant l'empire romain[2], une révolte des Samaritains réprimée par le moine Photin (ፉጥዮን ፡)[3], la peste et la grande famine, et la persécution des orthodoxes en Égypte. L'empereur, en proie à une profonde mélancolie, désirait vainement la mort, car Dieu était irrité contre lui. Puis, lorsque sa folie devint publique, on lui ôta la couronne et on mit à sa place Tibère.

L'empereur Tibère, dit l'auteur (fol. 117 v°), était un jeune homme fort beau, plein de vertus, généreux. Il fit cesser les persécutions, et il honorait les prêtres et les moines. C'est à tort qu'on l'accusait d'être nestorien. Au contraire, il comblait de bienfaits les orthodoxes et ne permettait aucune persécution. Il fonda un grand nombre d'oratoires, de couvents et d'écoles, donna de nombreuses aumônes,

[1] Le nom, et aussi le règne. Ainsi il est dit que Photin fut envoyé contre les Samaritains par ዩስትያኖስ ፡, « avant sa mort. »

[2] Les historiens mentionnent deux persécutions de païens, vers cette époque : l'une, qui eut lieu en 561, sous le règne de Justinien, avait pour objet plusieurs païens qui vivaient cachés à Constantinople (Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, col. 712 A); l'autre, en 579, dans la deuxième année du règne de Tibère, était d'abord dirigée contre les païens de Baalbek ou Héliopolis, puis contre d'autres païens répandus dans toutes les parties de l'Orient. Cette expédition avait été conduite par un général nommé Théophile. (Voyez Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. V, cap. XVIII. — Jean d'Éphèse, *l. c.*, lib. III, cap. XXVII à XXXV, éd. de Cureton, p. 190 et suiv.)

[3] Sur Photin, beau-fils de Bélisaire, et sur son expédition contre les Samaritains révoltés, voyez Jean d'Éphèse, lib. I, cap. XXXII, éd. de Cureton, p. 47 et suiv.

et Dieu le récompensa en faisant régner la paix. Après avoir vaincu les Perses et d'autres ennemis, Tibère pacifia toutes les provinces de l'empire.

Après la mort de Jean, patriarche de Constantinople, Tibère rappela Eutychius et le rétablit sur son siége. Apollinaire, patriarche des Chalcédoniens à Alexandrie, eut pour successeur Jean, qui sortait de l'armée (እምሐራ ፡). Ce patriarche ne forçait personne à abandonner sa croyance. Il se bornait à adorer Dieu dans son église, au milieu de son peuple, et à louer les belles actions de l'empereur.

Tibère mourut dans la troisième année de son règne, car les hommes, par leurs péchés, ne méritaient pas un tel empereur. Avant de mourir, il ordonna de choisir comme empereur son gendre ወር ምድያኖስ ፡ (Germain?), qui était patrice et un homme digne, par ses vertus, d'occuper le trône. C'est Maurice, originaire de la province de Cappadoce, qui fut proclamé.

La fin à un prochain cahier.

乾隆征廓爾喀記

HISTOIRE
DE
LA CONQUÊTE DU NÉPÂL
PAR LES CHINOIS,
SOUS LE RÈGNE DE TÇ'IE LONG̃
(1792),

TRADUITE DU CHINOIS

PAR

M. CAMILLE IMBAULT-HUART.

INTRODUCTION.

En publiant dans le *Journal asiatique*, il y a quelques mois, la traduction d'un extrait du *Cheng̃ vou tçi* ou Histoire des campagnes accomplies sous la dynastie actuelle des Ts'ing̃[1], nous avions promis de donner quelques autres fragments du même ouvrage. C'est pour remplir notre promesse que nous

[1] Voyez *Journal asiatique*, numéro de février-mars, p. 135 et suiv. Le lecteur trouvera des détails sur le *Cheng̃ vou tçi* dans l'introduction du morceau dont nous y avons donné la traduction; de ce même ouvrage nous avons traduit presque complétement le récit de la révolte de Djihanguir K'odja dans le Turkestan; nous profiterons des quelques rares loisirs que nous laisseront les nouvelles fonctions dont nous venons d'être chargé en Chine, pour mettre la dernière main à ce travail.

présentons aujourd'hui le récit de la campagne que les Chinois exécutèrent, en 1792, sur la frontière méridionale du Tibet et à travers les chaînes de l'Himâlaya, pour repousser l'invasion des Népâliens. Ce morceau, qui occupe une partie du livre V du *Cheng̃ vou tçi*, a été reproduit intégralement par Oueï Yuann dans son *ʿHaï kouo tʿou tchè*, Description des pays maritimes, à la fin du livre XIII, où il traite de la géographie et de l'histoire de l'Inde. Nous n'avons pas cru devoir donner la traduction des remarques de l'auteur, qui terminent le récit : elles ne nous ont pas semblé assez intéressantes. Oueï Yuann y considère la position de la Russie et des possessions anglaises en Asie par rapport à la Chine, et y recommande, pour arriver à triompher d'ennemis si puissants, de semer la discorde parmi eux, et, selon son expression, 以夷攻夷, de se servir des barbares pour attaquer les barbares eux-mêmes.

Le Népâl étant connu des Chinois sous différents noms, que l'on ne trouve ni dans les dictionnaires européens, ni dans les dictionnaires exclusivement chinois, nous croyons utile de présenter ici quelques observations sur ces appellations diverses recueillies dans les historiens, les géographes, et les voyageurs de l'empire du Milieu.

Le nom le plus ancien que les Chinois aient donné au Népâl est certainement 尼波羅, Ni po lo, transcription du mot sanscrit Népâla[1]; nous trouvons en effet ce nom dans le *Tʿang̃ chou* ou Annales des Tʿang̃ (livre CXCVIII), dans la relation du célèbre pèlerin bouddhiste Yuanntchouang̃ et dans la grande encyclopédie de Ma Touann linn. L'étymologie de ce mot *Népâla* a été diversement expliquée : selon Wilson (*Dictionnaire sanscrit, sub voce*), il vient de *né*, « chef », et *pâla*, « chérissant »; d'après Lassen, il viendrait de *Népa*, nom d'une tribu (sans doute les Néwars ou aborigènes

[1] Dans les Annales des Ming̃ (*Ming̃ ché*), l. CCCXXXI, ce nom est mieux transcrit par 尼八剌 Ni pa la.

du Népâl), et de *âla*, contraction du sanscrit *âlaya*, « séjour, demeure[1] ». M. Hodgson, auquel nous sommes redevables de si intéressants travaux sur le Népâl et le bouddhisme, l'explique différemment : « Mandjouçri appela la vallée desséchée Népala, *Né* signifiant « celui qui envoie (au paradis) », c'est-à-dire Swayambhou, et *pala*, « chéri », voulant dire que le génie protecteur de la vallée était Swayambhou ou Adhi Bouddha[2]. » Enfin Hamilton rapporte que les habitants du pays le font dériver de Niyamapala, nom d'un saint[3].

Les noms de 巴勒布, Pa lo pou, 巴爾布, Pa eul pou, 白布, Paï pou, ne sont que des transcriptions plus ou moins bonnes du mot Bal po, par lequel les Tibétains désignent le Népâl.

Nous trouvons le nom de Pa lo pou dans les *Yuann ché* ou Annales de la dynastie des Yuann (les Mongols), au livre LXIII; le dictionnaire qui accompagne l'édition du *Yuann ché* de 1824, et qui présente en caractères mandchous les noms d'hommes, de lieux ou de choses dont les caractères chinois sont la transcription, donne *balbou* comme équivalent de Pa lo pou, et fait suivre ce nom de la mention suivante : 西藏一小部名, « nom d'une petite tribu du Tibet », mais c'est en réalité le Népâl. D'anciennes éditions des mêmes annales transcrivent Balbo par 巴補, Pa pou, mais cette transcription défectueuse fut abandonnée dans la suite. Le nom de 別蚌, Pié pang, que l'on trouve plus rarement, serait la transcription du tibétain *hbras spoungs* (Bréboung[4]).

[1] *Indische Alterthumskunde*, Leipzig, 1861, vol. I, p. 58.

[2] *Classification of Newars or aborigenes of Nepal proper*, dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1834, p. 217.

[3] *An account of the kingdom of Nepal*, Edimbourg, 1819, p. 180.

[4] *Description du Tibet*, traduite du chinois et publiée par Klaproth dans le *Journal asiatique*, 1830, p. 326.

Quant au nom de 廓爾喀, Kʻo eul kʻa, que nous trouvons dans les auteurs chinois les plus récents et sur les cartes publiées dernièrement en Chine et au Japon, c'est la transcription du nom d'une ville du Népâl, Gorkʻa (ou Gorkha), située non loin de Katmandou, capitale de ce pays. Selon plusieurs auteurs chinois, les Chinois désigneraient le Népâl sous le nom de cette ville, parce que c'est la cité la plus considérable et la plus commerçante de la contrée[1]. Cela peut être, et ce ne serait pas la première fois que les Chinois donneraient à un État le nom d'une de ses principales villes. Ainsi ils appellent le Kʻanat de Kokand 安集延, Ann tsi yenn, du nom d'Andidchan, la ville du Kʻanat avec laquelle ils ont le plus de relations commerciales[2]. Mais il se peut aussi que cette dénomination vienne du nom de la dynastie des Gorkʻa ou Gorkʻali, qui fut fondée vers la fin du XVIIIe siècle, et à laquelle appartient encore Çri Surendra Vikrama Sâh, le souverain actuel du Népâl[3].

La campagne que les Chinois exécutèrent en 1792 contre les Gorkʻa ou Népâliens n'a été jusqu'ici l'objet d'aucun travail particulier; en fait de documents chinois publiés, nous ne connaissons que le récit de Oueï Yuann et celui de Tchao Y, donné au livre IV de son *ʻHouanḡ tchʻao vou konḡ tçi chenḡ*,

[1] Voyez notamment le *Ynḡ ʻhouann tché lio*, de Siu Tçi-yu, liv. I.

[2] *Ynḡ ʻhouann tché lio*, l. I, et *Chenḡ vou tçi*, l. IV.

[3] La tribu des Gorkʻa, qui n'occupait autrefois que la ville du même nom et ses environs, prit peu à peu une grande extension, étendit ses conquêtes sur les tribus voisines, et, vers le milieu du XVIIIe siècle, sous la conduite du roi Prithwi Nârayana, soumit la presque totalité du Népâl. Ainsi fut fondée la dynastie des Gorkʻa. Voyez sur ces faits *History of Nepal, translated from the Parbatiya by Munshi Shew Shunker Singh, with sketch of Nepal, by the editor Daniel Wright*, Cambridge, 1877, et un récit du P. Giuseppe inséré dans le second volume des *Asiatic Researches*.

Histoire des exploits militaires de la dynastie actuelle[1], inférieur au premier sous le double rapport du style et de l'exactitude historique[2]. Dans plusieurs ouvrages européens on trouve quelques renseignements sur cette guerre. Ainsi l'on peut consulter la *Note historique du Tibet*, insérée à la fin du second volume (traduction française) de l'*Ambassade* de Turner[3], et l'appendice du remarquable ouvrage du colonel Kirkpatrick sur le Népâl[4]. La comparaison même que l'on pour-

[1] 皇朝武功紀盛. Comme cet ouvrage est l'une des rares histoires de la dynastie actuelle où l'on trouve des renseignements authentiques sur les guerres faites par les empereurs mandchous, nous croyons utile d'en donner une courte notice. L'auteur, Tchao Y, surnommé Yunn songˇ, du district de Yangˇ 'hou, occupa les hautes fonctions de secrétaire du Conseil privé, d'intendant de cercle (Tao taï), de membre de l'Institut ('Hann linn), et assista à plusieurs des guerres qu'il a racontées. Voici la table sommaire de son ouvrage : Livre I : Récit de la soumission des rebelles (Ou Sann-koueï et autres); pacification des Éleutes. Livre II : Guerre contre les Dzoungars. Livre III : Conquête de la Birmanie. Livre IV : Soumission des Miao tseu du Tçinn tch'ouann, de l'île de Formose (T'aï ouann), des Gork'a ou Népâliens. La préface de l'auteur est datée de la cinquante-septième année Tç'ienn longˇ (1792).

[2] Nous avons cité plusieurs fois en note le 天竺國紀濟 *T'ienn tchou kouo tci yéou*. Récit d'un voyage dans l'Inde (*T'ienn tchou*). Malgré son titre, cet ouvrage n'est qu'un recueil de notes sur le Tibet recueillies par Tchéou Aï-lienn durant un séjour de plusieurs années en ce pays. On y trouve des renseignements qui ne manquent pas d'intérêt sur cette contrée dans bien des endroits encore peu connue. La préface est datée de la neuvième année Tçin tç'ingˇ (1804).

[3] *Ambassade au Tibet*, traduite par Castera, Paris, 1800.

[4] *An account of the kingdom of Nepaul*, London, 1811. — On peut encore consulter un ouvrage plus récent, la publication des papiers de Bogle et de Manning (*Narratives of the mission of G. Bogle and of the journey of Th. Manning*, London, 1878, in-8°), par Cl. Markham

rait faire de ces faits recueillis par des Européens, et du récit de Oueï Yuann, ne servirait qu'à montrer la véracité et l'exactitude de ce dernier.

乾隆征廓爾喀記

Le Vou sseu tsañg (Tibet)[1] est à l'ouest des provinces chinoises du Sseu tchʿouann et du Yunn nann; au sud-ouest du Tibet est situé le pays des Gorkʿa[2], et enfin au sud-ouest de celui-ci se trouvent les cinq Indes[3]. C'est cette dernière contrée qui a donné nais-

qui, dans sa préface (p. LXXVI-LXXVII), résume cette guerre en s'appuyant en partie sur les renseignements fournis à M. Hodgson par le célèbre ministre Népâlais, général Bhimasena. (L. Feer.)

[1] Vou sseu tsañg, nom donné au Tibet par les Chinois sous les dynasties des Yuann et des Miñg, est la transcription des noms tibétains de deux provinces du Tibet : Dvous (ou) et *g*tsañg. Actuellement les Chinois donnent d'ordinaire au Tibet les noms de 西藏 Si tsañg, 衛藏 Oueï tsañg (qui a la même origine que Vou sseu tsañg), 土伯特 Tʿou po tʿo, transcription du mot *tubed* par lequel les Mongols désignent cette contrée, et à ses habitants celui de 唐古特 Tʿañg kou tʿo. Quant aux habitants du Tibet, ils appellent leur propre pays Bod youl, contrée de Bod. Le nom de *Tibet* donné par les Européens à ce pays, et qui y est inconnu, nous est sans doute venu des auteurs arabes. (Voyez, sur le mot *Tibet*, Schiefner, *Tibetische Studien*, dans les *Mél. as. de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, t. I, p. 332, note.)

[2] Voyez l'introduction, p. 351.

[3] Ou ynn tou. Les géographies chinoises divisent l'Hindoustan

sance au dieu Fô (le Bouddha); située au sud-ouest des Ts'onḡ linḡ (Karakoroum)[1] et baignée par la grande mer (mer des Indes), elle est éloignée du Tibet de deux cents lieues[2]. On a dit que c'était le Tibet qui avait vu naître le Bouddha, mais c'est là une erreur.

Il y a plus de vingt relais de Ta tsienn lou[3] du Sseu tch'ouann, en allant vers l'ouest, jusqu'au Tibet antérieur[4]; de là au Tibet central, douze relais;

en cinq parties : l'Inde de l'est; l'Inde de l'ouest; l'Inde du sud; l'Inde du nord, et l'Inde centrale.

[1] Les Chinois donnent le nom de Ts'onḡ linḡ (Monts des oignons) aux chaînes du Karakoroum et des Bolor; le nom donné à ces montagnes viendrait de ce qu'elles sont couvertes d'oignons. « Les Ts'onḡ linḡ sont très-élevés; sur leur sommet poussent partout des oignons, d'où leur nom. » (*Ts'ienn 'hann chou*, Annales des 'Hann postérieurs, de Pann kou, l. XCVI, part. I, note.)

[2] Ici, comme dans le cours de notre traduction, il s'agit de lieues françaises; on sait que dix *li* ou lieues chinoises valent une de nos lieues.

[3] Ta tsienn lou « forges des flèches », située sur la frontière du Sseu tch'ouann, est la dernière ville chinoise du côté du Tibet. C'est là que passe l'une des principales routes qui mènent au Tibet. Son nom, suivant la tradition, vient de ce que le célèbre général des 'Hann, Tchou-ko Léang (connu aussi sous son titre honorifique posthume de Vou 'héou « marquis de Vou »), dans son expédition contre les pays méridionaux, envoya l'un de ses officiers, Kouo (ou Kouota), établir une forge pour la fabrication des flèches dans la ville qui porte à présent le nom de Ta tsienn lou, mais qui alors s'appelait Cha oua na. On voit encore sur la colline voisine des ruines de fourneaux, et dans la ville même se trouve un temple dédié au maréchal Kouo. (*T'ienn tchou tçi yéou*, l. IV.)

[4] Voici, d'après le *Ta ts'inḡ y t'onḡ tché*, l. CCCCXIII, et le *Chenḡ vou tçi*, l. V, quelles sont les divisions du Tibet : 1° Ts'ienn tsang, Tibet antérieur, ou K'anḡ, en tibétain K'ams. C'est la partie la plus voisine de la frontière chinoise. 2° Tchong tsanḡ, Tibet

de cet endroit au Tibet postérieur, douze relais; et de cette partie du Tibet au pont de chaînes de fer de Tsi long̃[1], qui est la limite extrême du Tibet postérieur, vingt relais. Au delà de ce pont se trouve à l'ouest le pays des Gorkʿa.

Ce pays portait autrefois le nom de royaume de Pa lo pou[2]. Jadis il était divisé en trois tribus : celles de Yé leng̃, Pouyenn, Kʿou mou[3]. Durant la neuvième année Yong̃ tcheng̃ (1731), ces tribus adressèrent chacune à l'empereur une pétition écrite sur des feuilles d'or, et offrirent en tribut des productions du pays. Dans la suite, ces tribus furent réunies en une seule[4].

Le pays des Gorkʿa est limitrophe du Tibet posté-

central, ou Oucī, Dvous (milieu); Lhassa, capitale du Tibet, est située dans cette province. 3° ʿHéou tsang̃, Tibet postérieur, ou Tsang̃ (*g*Tsang « clarté, pureté »). 4° Ngari, en tibétain *m*Nga*h* *ris* *s*kor *g*soum « les trois provinces dépendantes ». C'est la partie du Tibet la plus occidentale.

[1] C'est par le défilé de Tsi long̃ ou Kirong (K'yi rong « le défilé du chien ») que passe l'une des routes qui conduisent du Tibet au Népâl. « Du Tibet postérieur au pays des Gork'a il y a deux routes : l'une qui passe par Nilam, c'est la plus courte mais aussi la plus dangereuse, l'autre qui passe par Tsi long̃, plus longue mais un peu plus plane. De Tsi long̃ à Yang̃ pou (Katmandou) il y a environ sept ou huit jours de marche. » (*Tʿienn tchou tçi yéou*, l. VIII.) La route de Tsi long̃ n'est permise qu'aux fonctionnaires seuls, les marchands et voyageurs prennent celle de Nilam. (*Journey to Shigatze, in Tibet, by a native explorer,* dans le *Journal of the geogr. Soc. of London,* 1875, p. 334.)

[2] Voyez l'introduction, p. 350.

[3] Voyez *Journal asiatique*, 1830, p. 346, note 3.

[4] Allusion à la conquête du Népâl par les Gork'a. Voyez l'introduction, p. 351.

rieur; il a plusieurs centaines de lieues de l'est à l'ouest, et une centaine environ du sud au nord. Sa capitale s'appelle Yang̃ pou[1]; elle est à environ onze ou douze jours de marche de la frontière. Il y a dans cette contrée des traces du dieu Fô (le Bouddha)[2]; aussi les habitants du T'ang̃ kou t'o (Tangout)[3] y vont-ils chaque année visiter les pagodes et frotter la terre blanche[4].

[1] Yang̃ pou est le nom donné par les Chinois à Katmandou, capitale du Népâl.

[2] Suivant la tradition, Çakyamouni aurait parcouru l'Inde presque entièrement et laissé en maints endroits des traces de son passage. Les fidèles croyaient même trouver des marques de pas du Tathâgata là où celui-ci n'avait jamais mis le pied, comme par exemple dans l'île de Ceylan. On sait qu'au sommet du pic d'Adam, situé dans cette île, se trouve la pierre appelée Çripâda «le pied bienheureux» sur laquelle les croyants voient la trace du pied de Çakyamouni.

[3] Tangout est un pluriel mongol (Tangghout) désignant certaines tribus de race titébaine appelées par les Chinois Tang̃ Chiang̃, qui fondèrent jadis le royaume de Chia sur la frontière nord-ouest de la Chine avec Chia tchéou (Ning̃ chia fou de nos jours, 38° 32′ 40″ de latitude, 103° 47′ 30″ de longitude) pour capitale. Cet État, envahi plusieurs fois par les Mongols, fut enfin détruit par Tchinggis k'an dans sa dernière campagne. Le pays de Tangout correspondait à la province actuelle du Kann sou, mais quelquefois ce nom fut appliqué aux pays de K'amil ('Hami) et de Tourfan. Les Chinois donnaient à cette contrée le nom de 'Ho si «pays à l'ouest du fleuve», c'est-à-dire à l'ouest du 'Houang 'ho «fleuve jaune». Actuellement ce nom de Tangout est donné au Tibet par les Mongols et quelquefois par les Chinois. (Voyez Klaproth, *Magasin asiatique*, t. II, p. 213. Yule, *Cathay and the way thither*, p. 269, 274. Marco Polo, t. I, p. 209. Ritter, t. II, p. 205.)

[4] 拭白土 *Ché paï t'ou.* Cela veut-il dire que les fidèles font des ablutions avec du sable dans les lieux où le Bouddha a laissé, ou est censé avoir laissé des traces de son passage?

De temps immémorial ce pays n'avait eu de relations avec la Chine[1]; ce ne fut qu'à partir de la cin-

[1] Notre auteur n'est pas ici tout à fait exact. La Chine avait eu déjà depuis longtemps des relations avec le Népâl, et, sous la dynastie des Mint notamment, nous voyons que les ambassadeurs népâliens allèrent en Chine, et que réciproquement des envoyés chinois se rendirent à la cour des rois du Népâl. Voici d'ailleurs la traduction de la notice consacrée au Népâl dans le *Miñg ché* ou Annales des Miñg, livre CCCXXXI : « Le royaume de Ni pa la est à l'ouest des Tsañg (Tibet); il est très-éloigné de la Chine, ses souverains sont tous des bonzes (*señg*). La dix-septième année 'Hoñg vou (1384), l'empereur T'aï tsou (fondateur de la dynastie des Miñg) ordonna au bonze Tché kouañg d'aller dans ce pays porter (au roi) un sceau, une lettre et des soieries, et de se rendre également dans le royaume de Yoñg t'a, vassal du Népâl. Grâce à la connaissance profonde qu'il avait des livres bouddhiques, Tché kouañg sut répondre aux intentions de l'empereur et manifester sa vertu. Le roi du Népâl, nommé Ma ta na lo mo, envoya un ambassadeur à la cour porter des présents consistant en petites pagodes d'or, livres de Fô (bouddhiques), chevaux renommés et productions du pays. Cet ambassadeur arriva à la capitale la vingtième année (1387). L'empereur en fut très-content, et lui conféra un sceau d'argent, un cachet de jade, une lettre, des amulettes et des soieries; la vingt-troisième année (1390), un autre ambassadeur vint apporter tribut; l'empereur lui fit présent d'un cachet de jade, d'un dais rouge (*'hoñg lo sa*). Durant les dernières années du règne de T'aï tsou, il ne vint qu'un seul ambassadeur pour une période de plusieurs années. L'empereur Tch'eñg tsou ordonna à Tché kouañg d'aller de nouveau en ambassade au Népâl; ce pays envoya son tribut la septième année Yoñg lo (1409). La onzième année (1413), l'empereur ordonna à Yañg Sann-pao d'aller offrir en présent au nouveau roi du Népâl Cha ko sinn ti, et au roi de Yoñg t'a, K'o pann, des lettres, des cadeaux en argent et en soie. L'année suivante (1414), Cha ko sinn ti ayant envoyé un ambassadeur, porteur de son tribut, l'empereur lui conféra le titre de roi du Népâl et lui fit présent d'un diplôme contenant cette investiture, un sceau en or et un autre en argent. La seizième année (1418), Cha ko sinn ti ayant envoyé de nouveau un ambassadeur porteur de son tribut, l'empereur ordonna à l'eunuque Teñg tch'eñg

quante-cinquième année Tç'ienn long̃ (1790), quand ses troupes vinrent faire une incursion dans le Tibet, qu'il fut en guerre avec elle. (Voici quelle fut l'origine de cette guerre.)

Le Pann tchann lama[1] du Tibet postérieur était venu à la cour présenter ses hommages et ses félicitations à l'empereur Tç'ienn long̃, la quarante-sixième année de son règne (1781), à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de sa naissance. De tous côtés on lui fit des aumônes et des présents considérables. Il mourut durant son séjour à la capitale, et l'empereur ordonna de remporter son corps au Tibet.

Le frère aîné du Pan tchann, le 'Hou t'ou k'o t'ou[2]

de se rendre au Népâl et d'offrir au roi un cachet et des pièces de soie et de satin. Teng̃ tch'eng̃ distribua des présents aux princes des différents pays qu'il traversa. La deuxième année Chuann to (1427), l'eunuque 'Héou chienn fut envoyé de nouveau faire au roi du Népâl des cadeaux consistant en pièces de soie et de lin. Dès lors nul ambassadeur ne vint à la cour, et nul tribut n'y fut envoyé. »

[1] A la tête de la hiérarchie lamaïque au Tibet sont deux grands pontifes : le Dalaï lama et le Pan tchen lama. Le Dalaï lama (en tibétain *r*Gyalva Rin po tch'é), considéré comme étant une incarnation du Dhyani-Bodhisatva Tchenresi, réside au monastère de Potala, près de Lhassa. Le nom de Dalaï qui lui a été donné ne serait autre chose que le mot mongol *Dalai* « mer, océan » (tibétain *r*Gya mts'o), signifiant que sa sagesse est aussi vaste que l'océan. L'autre pontife, qui partage le pouvoir temporel avec le Dalaï lama, mais dont le pouvoir spirituel est moindre, porte le nom de Pan tchen Rin po tch'é et est considéré comme une incarnation d'Amitabha. Il réside à Tachi-lounpo dans le Tibet postérieur. (Voyez Schlagintweit, *Buddhism in Tibet*, p. 153. Köppen, *Lamaïsche Hierarchie*, t. II.)

[2] Transcription chinoise du mot mongol *K'outouktou* « personnage divin, saint ». C'est l'équivalent du sanscrit Arya et du tibétain *h*'Pags

Tchonḡ pa, mit la main sur ses richesses et n'en distribua ni aux monastères, ni aux temples, ni aux soldats tibétains; il ne fut pas plus libéral envers son frère cadet Cho ma eul pa[1], qu'il repoussa comme faisant partie de la secte rouge[2]. Là-dessus, ce der-

pa; les Chinois appellent les K'outouktou des 'Houo fô « Bouddhas vivants ». Suivant le *Ta ts'inḡ 'houeī tienn*, ou statuts de la dynastie actuelle, l. LII, il y a en tout cent soixante K'outouktou : à savoir trente au Tibet, dix-neuf dans la Mongolie septentrionale, cinquante-sept dans la Mongolie méridionale, trente-cinq dans la région du Koukounor, et cinq dans le pays de Tcha mo to (Tsiamdo sur les frontières du Tibet et du Sseu tch'ouann). A Pékinḡ même et dans les environs on en compte quatorze.

[1] Ce nom a été écrit de diverses manières par les Européens : Schamer pa, par le colonel Kirkpatrick, Sumhur, par Duncan (Appendice de l'ouvrage de Kirkpatrick). C'est une transformation de *d*Chamar, *qui a un bonnet rouge*, suivie de la particule *pa*. (Köppen, *Die Religion des Buddha*, t. II, p. 226, note 2.)

[2] Les Bouddhistes tibétains sont divisés en plusieurs sectes dont les deux principales sont : 'Houanḡ tçiao « la secte jaune »; 'Honḡ tçiao « la secte rouge », ainsi appelées de la couleur des vêtements que portent leurs adhérents. La secte jaune, en tibétain *d*Ge long*s* pa (Gélonkpa) ou *d*Gah ldan pa (du nom du monastère Galdan situé à Lhassa), fut fondée au XVIe siècle par le célèbre réformateur Tsonḡ k'a pa, qui prêcha la nécessité de revenir à la doctrine pure et simple de Çakyamouni et fit prendre à ses partisans un costume jaune pour les distinguer de la secte rouge, *h*Broug pa, dont les adhérents tournaient insensiblement la doctrine du Tathâgata à des pratiques superstitieuses. Depuis lors, ces deux sectes ont été dans une rivalité constante et n'ont cessé de se disputer la suprématie au Tibet; les adhérents de la secte jaune, qui s'acquirent un grand crédit par la pureté de leur doctrine et par l'observance exacte de la loi du Bouddha, paraissent être cependant les plus nombreux. La principale différence qui distingue ces deux sectes, c'est que les adhérents de la secte rouge peuvent se marier, tandis que ceux de la secte jaune ne le peuvent pas. Les auteurs chinois citent souvent à côté de ces deux sectes une troisième beaucoup moins importante appelée 'Heī tçiao « secte noire » : c'est l'ancienne religion du Tibet,

nier, vexé, représenta aux Gorkʿa la richesse extrême du Tibet postérieur et l'avarice de Tchonḡ pa, et les excita à pénétrer dans le Tibet.

Le troisième mois de la cinquante-cinquième année (avril 1790), les Gorkʿa, sous prétexte qu'on avait élevé les droits de douane et que le sel (que leur vendaient les Tibétains) était de mauvaise qualité, levèrent des troupes et franchirent subitement la frontière.

Les soldats tibétains étaient dans l'impossibilité de leur résister. Pa Tchonḡ, officier de la garde impériale, et les deux maréchaux Ao ʿHoueï et Tchʿênḡ To, que l'empereur envoya à leur secours, arrangèrent l'affaire à l'amiable. Ils firent en sorte que les Kʿann pou[1] du Tibet promirent secrètement de donner chaque année aux Gorkʿa quinze mille taëls[2].

la religion Bon (à laquelle les Tibétains donnent quelquefois le nom de nag tchos « religion noire »), qui ne serait autre que la doctrine chinoise du Tao. (Voyez Köppen, *Die lamaïsche Hierarchie und Kirche*, Berlin, 1859, I. 109 et suivantes. Schlagintweit, *Tibetan Buddhism*, passim. E. Schlagintweit, *Ueber die Bon-pa Secte in Tibet*, dans le *Sitzenbericht de l'Académie de Munich*, 1866, I. p. 1-12. Cunningham, *Ladak*, p. 258. Hodgson, dans le *Journal of the Asiatic Society*, t. XVIII, p. 396. *Annales de la propagation de la Foi*, XXXVII, 301, 424. Turner, *Voyage au Tibet*, vol. II, p. 91. Montgomerie, *Journey to Shigatze in Tibet by a Pandit* (*Journal of the royal geogr. Society of London*. 1875, p. 334.)

[1] Les Kʿann pou (transcription du tibétain *mk*ʿan po, en sanscrit upâdhyâya, en chinois 上首 Chang chéou) sont des supérieurs de lamaseries ou « abbés », qui, depuis un décret de 1792, sont nommés par le Dalaï lama et le commissaire impérial résidant au Tibet.

[2] En comptant le taël au taux de 8 francs, cela fait 120,000 francs.

Ils arrêtèrent leurs troupes, et de cette façon il n'y eut pas de combat.

Bien que le Dalaï Lama n'eût pas adhéré à cet arrangement, Tchonḡ pa envoya de son chef à l'empereur un rapport où il dit que les ennemis avaient fait leur soumission. Sur ses instances, le roi des Gorkʿa vint offrir tribut et reçut l'investiture du royaume du Népâl. On avait donc dépensé pour rien cent mille rations, et l'affaire se termina sans qu'un seul soldat en fût venu aux mains.

Au septième mois (août), des envoyés des Gorkʿa vinrent au Tibet apporter tribut et remirent au commissaire impérial résidant au Tibet une lettre par laquelle ils le priaient de vouloir bien se conformer au traité. Ao ʿHoueï, craignant que l'on ne divulguât ce qui s'était passé, renvoya cette lettre et n'adressa pas de rapport à l'empereur à ce sujet.

L'année suivante (1791), l'engagement qui avait été pris ne fut pas mieux exécuté, et, sous prétexte que la dette n'avait pas été acquittée, les Gorkʿa prirent de nouveau les armes et pénétrèrent au cœur du pays.

Au sud-ouest de Tcha ché loun pou[1], qui est

[1] Tcha ché lounn pou ou Taché lounpo (29° lat., 80° long.), en tibétain Bkra chis houn po « la gloire sublime », est situé au sud-est de Chigatsé ou Digartchi (*b*Chi kartsé), capitale politique du Tsanḡ ou Tibet postérieur. Cette ville est composée surtout d'établissements religieux. Voici ce que nous lisons à son sujet dans le *Ta tsʿinḡ y tʿonḡ tché*, l. CCCCXIII : « Monastère de Tcha ché lounn pou. Il est situé à deux li à l'ouest de Je kʿo tso (Chigatsé), devant la montagne Tou pou. Selon la tradition, il fut construit par le prin-

situé dans le Tibet postérieur, se trouvent à gauche Tç'iu to (K'iu to) et Tçiang̃ kong̃ (Kiang̃ kong̃), à droite, P'ang̃ ts'o ling̃[1]; là existent des montagnes à pic, qui, défenses naturelles, constituent la clef du Tibet. Les ennemis, au nombre de plusieurs milliers de fantassins, avaient pénétré par Nié la mou[2]. Si, à ce moment, les troupes tibétaines et les troupes régulières chinoises s'étaient divisées en deux corps, l'un occupant solidement Tç'iu to et Tçiang̃ kong̃, tandis que l'autre aurait exécuté un mouvement tournant par P'ang̃ ts'o ling̃ pour couper la retraite aux ennemis, les Gork'a, entrés trop avant, n'auraient pu être secourus et auraient été défaits sans combat. Mais à peine Pao T'aï, commissaire impérial résidant au Tibet, eut-il appris l'arrivée des ennemis qu'il envoya le Pann tchann dans le Tibet antérieur, et, exagérant les forces des ennemis, adressa à l'empereur un rapport dans lequel il lui demandait la permission de mettre le Dalaï en sû-

cipal disciple du Tsong̃ k'a pa, Kenn tounn tcho pa (*d*Gé *h*doun groub). C'est là que le Pann tchann lama a jusqu'à présent habité ....il y a dans le monastère plus de trois mille pavillons ou cellules, il s'y trouve en quantité innombrable de petites pagodes en or ou en argent, et des statues du dieu Fô (le Bouddha) en or, en argent, en cuivre et en jade. Plus de cinq mille lamas y habitent. Sous sa juridiction sont cinquante et un petits monastères où résident plus de quatre mille lamas, seize hameaux ou villages, et plus de dix tribus. C'est le principal monastère de la province Tsang̃. »

[1] Ghaldan p'oun tsoling, en tibétain *d*gah ldan p'oun tso*gs g*ling.

[2] Gnielam, Nielam ou Nilam, appelée Koutti par les Népâliens, est la première ville tibétaine que l'on rencontre en venant du Népâl. C'est là que passe l'une des deux routes qui conduisent du Népâl au Tibet.

reté à Si niñg[1], et le Pann tchann à T'aï niñg[2]. Son intention était d'abandonner le Tibet aux ennemis.

Le monastère de Tcha ché lounn pou, adossé à une colline et protégé par un fleuve qui coule à ses pieds, est situé dans une position inexpugnable. Les lamas, qui s'y trouvaient au nombre de plusieurs milliers, auraient pu faire bonne garde jusqu'à l'arrivée des secours. Mais le 'Hou t'ou k'o t'ou Tchoñg pa s'étant enfui avec toutes ses richesses, les lamas Tsi tchoñg et Tcha ts'añg prétextèrent qu'ils avaient consulté la Mère céleste aux bons présages[3], et dirent

[1] Nom d'un district et de son chef-lieu situés au nord-ouest des provinces du Chenn si et du Kann sou.

[2] Ville de la province de Sseu tch'ouann.

[3] En chinois 吉祥天母 Tçi siañg T'ienn mou. C'est la divinité appelée 摩利支天菩薩 Mo li tché T'ienn p'ou sa, c'est-à-dire le Bodhisatva Maritchi déva. Dans la mythologie indienne, c'est la personnification de la lumière. (« Rayon de lumière, » Burnouf, *Dict. sanscrit.* C'est aussi, dit l'*Amarakocha*, traduction de Loiseleur-Deslongchamps, t. I, p. 20, le nom d'une des sept principales étoiles de la grande Ourse.) Les bouddhistes chinois représentent cette divinite comme une femme ayant huit bras, dont deux tiennent en l'air les emblèmes du soleil et de la lune; elle est adorée comme déesse de la lumière et comme gardienne des nations qu'elle protége contre les furies de la guerre (Eitel, *Handbook of Chinese buddhism*, p. 74). L'expression Tçi siañg « aux bons présages » est l'une de ses épithètes. Les dictionnaires bouddhiques lui donnent pour équivalent 室利 Ché li, transcription exacte, puisque, encore qu'elle se retrouve dans les dialectes ou patois locaux, la lettre *r* n'existe pas dans le Kouann 'houa ou langue commune, du mot sanscrit *çri* (tibétain *dpal*) « prospérité », qui se place devant les noms de personne ou de chose en signe de respect.

qu'il ne fallait pas combattre. Tous les esprits furent alors abattus.

Les ennemis pillèrent donc Tcha chè lounn pou, et le Tibet tout entier fut dans la terreur. Les deux grands lamas (le Dalaï et le Pann tchann) envoyèrent des dépêches (à la cour) pour faire part de la situation critique dans laquelle ils se trouvaient. Pa Tchoñg, officier de la garde impériale, qui avait suivi l'empereur à Jo'ho (Jéhol)[1], apprit ce qui se passait et se noya dans la crainte d'être accusé.

Alors Ao 'Houeï, vice-roi du Sseu tch'ouann, et Tch'eng To, maréchal commandant les troupes de la même province, profitèrent de ce que Pa Tchoñg avait mis fin à ses jours pour rejeter la faute sur lui : « C'est lui seul, disaient-ils, qui, possédant la langue des Tangoutes (Tibétains), avait fait les conventions secrètes. Quant à nous, nous n'en avons point eu connaissance. » Ils reçurent l'ordre de se rendre au Tibet et d'arrêter la marche des ennemis; mais, loin de se hâter, ils s'avancèrent à petites journées.

L'empereur, voyant qu'il ne pouvait pas compter sur eux, enjoignit à Fou K'añg-ann, duc de Tçia yoñg (louable bravoure), et à 'Haï Lann-tch'a, duc de Tch'ao yoñg (bravoure éclatante), le premier comme maréchal, le second comme sous-maréchal,

[1] C'est à Jéhol, situé près de la rivière de ce nom en Mandchourie, que se trouve le Pi chou chann tchouañg « villa où l'on se retire pour se soustraire aux chaleurs de l'été », résidence d'été des empereurs mandchous.

de faire venir les troupes mandchoues de Solon[1] et les soldats des principautés (voisines du Sseu tchʿouann) pour aller dompter les ennemis. Quant aux subsistances de l'armée, il ordonna à Sounn Ché-y, vice-roi du Sseu tchʿouann, de s'en occuper à l'est du Tibet, à ʿHo Linn, commissaire impérial résidant au Tibet, d'y veiller à l'ouest, et à ʿHoueï Linḡ, naguère vice-roi du Sseu tchʿouann, d'y veiller au delà des frontières de Tsi lonḡ. Pao Tʿaï fut condamné à porter la cangue devant toute l'armée.

L'empereur ordonna à la grande armée de pénétrer dans le Tibet par les steppes de Tsʿinḡ ʿhaï[2], route qui est plus courte de trente jours de marche que celle de Ta tsienn lou du Sseu tchʿouann. Les ennemis, croyant que l'affaire s'arrangerait à l'amiable comme l'année précédente, étaient retournés dans leur pays avec leur butin et avaient laissé un corps de mille hommes en observation sur la frontière. Ao ʿhoueï et Tchʿenḡ to, dont les forces s'élevaient à quatre mille hommes, n'attaquèrent pas les ennemis qui s'en retournaient gorgés de butin, ni ceux qui restaient sur la frontière, mais se contentèrent de disperser quelques centaines de soldats établis à Nié la mou; puis, dans un rapport qu'ils adressèrent à

[1] Ville de la province mandchoue de ʿHeï lonḡ tçianḡ, dont les troupes ont une réputation de bravoure et d'intrépidité.

[2] Ts'inḡ 'haï « mer bleue » est le grand lac, situé au nord du Tibet, auquel les Mongols donnent le nom de Kuke naghor, lac bleu. Outre le nom de Ts'inḡ 'haï les Chinois donnent encore à ce lac celui de Si 'haï « mer de l'ouest ». Sur nos cartes il porte le nom de Koukou nor (*nor* est une contraction de *naghor* « lac »).

l'empereur, ils dirent que les ennemis s'étaient retirés et qu'ils désiraient voir la guerre s'arrêter là; ils ne soufflèrent mot des ennemis établis à Tsi loñg et à Joñg chia (Jonghia)[1]. L'empereur ne voulut pas que la campagne finît ainsi et blâma leur conduite.

Le deuxième mois de l'année suivante (mars 1792), le maréchal et le sous-maréchal pénétrèrent dans le Tibet postérieur en passant par les steppes de Tsʿiñg ʿhaï. Le quatrième mois intercalaire (mai), les deux mille hommes de Solon que l'on avait fait venir et les cinq mille soldats des principautés et des colonies militaires du Tçinn tchʿouann[2], s'étant réunis, opérèrent leur jonction avec les trois mille hommes de troupe régulière qui se trouvaient au Tibet. Dans ce contre-temps, l'on avait acheté dans le Tibet soixante-dix mille tann[3] de blé et plus de vingt mille bœufs et moutons, de façon à suffire à la nourriture de plus de dix mille hommes pendant une année entière, et à ne pas avoir l'embarras de faire venir des vivres de l'intérieur des terres (de la Chine).

Durant le cinquième mois (juin), l'armée chinoise battit successivement les ennemis restés en observation sur la frontière et recouvra le territoire tibétain tout entier. Au commencement du sixième mois (juillet), elle se mit en marche pour aller pénétrer au cœur

[1] Ville du Tibet postérieur située non loin de Nilam.

[2] Tribu Miao tseu qui occupe les districts montagneux du Sseu tchʿouann et les bords du Siao tçinn cha tçiañg « petit fleuve au sable d'or », cours supérieur du Yañg tseu.

[3] Un *tann* est une mesure de dix boisseaux du poids de cent vingt livres chinoises.

du pays ennemi. Comme l'on craignait que les Gor'ka ne fissent une invasion sur les derrières de l'armée, les commandants Tch'eng̃ To et Taï Chenn-pao et le colonel Tchou Chenn-pao eurent mission de se porter sur la droite et la gauche de l'ennemi afin de diviser ses forces, tandis que le corps principal prendrait par la route du centre. Haï Lann-tch'a formait l'avant-garde avec trois bataillons; Fou K'ang̃-ann le suivait avec deux autres.

Le pont de chaînes de fer situé à huit lieues de Tsi long̃, principal défilé pour pénétrer dans le Népâl, avait été rompu par les ennemis qui nous opposaient ainsi de grands dangers à surmonter.

Tandis que Fou K'ang̃-ann engageait l'action avec le corps principal, 'Haï Lann-tch'a traversa secrètement la rivière en amont sur des radeaux, contourna la montagne et déboucha au-dessus du camp ennemi; Fou K'ang̃-ann profita de la circonstance pour jeter un pont sur la rivière et s'emparer du poste-frontière; puis, ayant réuni ses forces à celles de son collègue, il attaqua le camp des Gork'a, extermina un grand nombre des leurs et poursuivit les fuyards pendant seize lieues jusqu'à Chié pou lou (Hiépoulou); comme il n'y avait pas de place le long de la route pour établir des camps (à cause de l'aspérité des montagnes), il ne resta pas un seul ennemi.

Pendant l'espace de plus d'une dizaine de lieues jusqu'à la colline de Tong̃ tçio, les deux rives de la rivière sont comme des murailles à pic entre les-

quelles l'eau profonde coule avec une grande rapidité. Nos soldats furent obligés de suivre les sentiers et de marcher de côté; les dangers qu'ils y rencontrèrent n'étaient pas moins grands que ceux du pont de chaînes de fer (de Tsi long̃). Les ģénéraux, divisant leurs troupes, profitèrent du mauvais temps et de l'obscurité de la nuit pour traverser la rivière en aval sur des ponts faits d'arbres morts, et s'emparèrent alors de ces endroits dangereux. Le 9 du sixième mois (juillet), ils arrivèrent à la montagne Yong̃ ya.

Les Gork'a, terrifiés, envoyèrent un des leurs au-devant de l'armée pour demander la permission de faire leur soumission. Le maréchal et le sous-maréchal leur répondirent par une lettre où ils les traitaient fort mal; puis, ne recevant pas de réponse au bout de plusieurs jours, ils s'avancèrent de nouveau par trois routes différentes et attaquèrent l'ennemi : six batailles livrées furent autant de victoires. Ils traversèrent par deux fois de hautes montagnes, tuèrent en tout quatre mille ennemis et s'avancèrent à plus de soixante-dix lieues dans l'intérieur du Népâl jusqu'aux environs du territoire de Yang̃ pou (Katmandou), sa capitale.

Jusqu'alors, les montagnes s'étendaient de l'est à l'ouest; à partir de la montagne Yong̃ ya, elles forment des chaînes s'étendant du nord au sud entre lesquelles coulent les rivières. Les ennemis occupaient les deux chaînes de montagnes et le pont jeté perpendiculairement sur la rivière.

Au commencement du huitième mois (septembre), les généraux attaquèrent de trois côtés à la fois, s'emparèrent des montagnes situées sur la rive nord et dispersèrent les troupes ennemies qui défendaient le pont. Quant aux montagnes de la rive sud qui s'étendent sur l'espace de plusieurs lieues et derrière lesquelles se trouve la capitale du Népâl, les ennemis y avaient établi dix camps et se préparaient à résister avec vigueur. ʿHaï Lann-tchʿa était d'avis d'occuper la rivière et d'établir un camp sur la rive; mais Fou Kʿanḡ-ann ne l'écouta pas, traversa la rivière et attaqua; il gravit plus de deux lieues dans des endroits à pic et sous une pluie battante, et malgré les arbres et les rochers que les ennemis, profitant de la situation des lieux, faisaient pleuvoir sur les assaillants. Les ennemis qui étaient de chaque côté de la rivière et de la montagne vinrent nous attaquer de trois côtés différents; nos troupes, tantôt combattant, tantôt reculant, perdirent beaucoup d'hommes tués ou blessés. Heureusement que ʿHaï hann tchʿa vint au secours et que Ngo lo tenḡ pao, s'emparant du pont, combattit avec vigueur et força les ennemis à la retraite.

En ce temps, les Gorkʿa étaient en mauvais termes avec Pʿi lenḡ[1], pays de l'Inde qui est situé au sud des frontières de leur pays, et qui, depuis longtemps, était sous la domination des Ynḡ tçili (Anglais).

[1] «Les Gorkʿa, dit Siu Tçi-yu dans une note du livre III de son *Ynḡ ʿhouann tché lio*, appellent Pʿi lenḡ les tribus qui sont sous la domination des Anglais; ils les appellent aussi Li ti.»

Lorsque Fou K'anḡ-ann avait envahi le Népâl, il avait adressé des dépêches aux pays de Tcho menḡ chionḡ (Sikkim)[1], de Tsonḡ mou[2], de Pou lou k'o (Boutan)[3], qui sont au sud-est du pays des Gork'a; au pays de Pa tso mou lanḡ, qui en est à l'ouest; à ceux de Tçia ko eul (Bengal)[4] et de P'i lenḡ, qui en sont au sud, pour les prier d'attaquer en même temps les Gork'a, leur promettant de partager avec eux le pays lorsque la guerre serait finie. A ce moment, les Gork'a, battus, firent part de la situation critique dans laquelle ils se trouvaient à P'i lenḡ qui, feignant d'envoyer des troupes à leur secours, s'empara peu à peu de leur territoire[5]. Les Gork'a, attaqués de

[1] Le Sikkim, petit pays situé entre le Népâl à l'ouest et le Boutan à l'est, est appelé Tcho menḡ chionḡ par les Chinois et *h*bras *l*dzong (Dredjong) par les Tibétains.

[2] Tribus du Sikkim.

[3] Il faut lire Pou lou k'o pa, transcription chinoise de *h*Broug pa, nom donné par les Tibétains au Boutan, petit État hindou indépendant, encore peu connu, situé à l'est du Sikkim dans les chaînes de l'Himâlaya. Ce nom de Boutan signifierait *fin du Tibet* et serait composé de *Bod* « Tibet », et de *anta* « fin ». Souvent les Tibétains appellent ce pays Lho « le sud ».

[4] Voyez plus haut, p. 369, et plus bas, p. 374, note 2.

[5] « In 1791, the Gorkhas had entered into a commercial treaty with the British, and hence, when in difficulties with the Chinese in that year, they applied for assistance to Lord Cornwallis. In consequence of this, a mission under colonel Kirkpatrick was despatched to Nepal and reached Noakot in the early part of 1792. By this time, however, the Gorkhas had submitted to the Chinese, and British interference was unnecessary. This was the first occasion on which a British officer entered the country. One result of the mission was the signing of another commercial treaty on the 1st of March 1792. » Voyez *History of Nepal*, Introduction, p. 51-52.

deux côtés à la fois, furent terrifiés, et, craignant que notre armée ne fût encore plus en colère à la nouvelle de ce qui s'était passé, envoyèrent de nouveau un des leurs pour supplier humblement le maréchal de vouloir bien accepter leur soumission. Comme nos troupes venaient d'éprouver de grandes difficultés, que les frontières devenaient de plus en plus dangereuses, et que de plus les neiges épaisses qui recouvrent les montagnes, passé le huitième mois (septembre), auraient rendu la retraite difficile, on accepta leur soumission. Les Gork'a rendirent les conventions qui avaient été faites, les richesses, bijoux, sceaux d'or, boules dorées qui surmontent les pagodes qu'ils avaient pillées dans le Tibet, et les lamas Tann tsinĝ et Pan tchou eul qu'ils avaient faits prisonniers; ils nous remirent le corps de Cho ma eul pa[1] et offrirent en tribut des éléphants domestiques, des chevaux indigènes et des instruments de musique, demandant qu'il leur fût permis de vivre éternellement sous les lois de la Chine. Notre armée revint donc victorieuse.

L'empereur récompensa Fou K'anĝ-ann en lui donnant le titre nobiliaire de « prince du second rang. » Il avait d'abord eu l'intention de diviser le Népâl en plusieurs principautés; mais, lorsqu'il eut appris la soumission des Gork'a, il acquiesça à leur prière et laissa trois mille soldats indigènes et mille soldats chinois et mongols pour garder le Tibet.

[1] Cho ma eul pa mit lui-même fin à ses jours; il échappa aux Chinois par le poison. (*T'ienn tchou kouo tçi yéou*, l. VII.)

Telle fut l'origine de la garnison de troupes régulières au Tibet.

Pour se rendre du Tibet postérieur au pays des Gorkʿa, il y a la grande route de Tinḡ tçié (Dinghie)[1] qui fait un détour par le pays de Pou lou kʿo pa (Boutan) et que l'on emploie plus d'un mois à parcourir. C'est pour cette raison que notre armée revint par la route plus courte de Tsi lonḡ; cette route est bordée, d'un côté, par des murailles à pic, de l'autre, par le torrent; on ne pouvait y passer à cheval; le maréchal et le sous-maréchal furent eux-mêmes obligés d'aller à pied. Aussi, dut-on conduire les éléphants offerts en tribut par la grande route (de Tinḡ tçié), de telle sorte qu'ils n'arrivèrent au Tibet antérieur qu'au printemps de l'année suivante. Il fallut un jour entier pour traverser les monts Ou la qui ont douze lieues d'étendue, et lorsqu'on les traversa, comme le crépuscule tombait, il faisait un peu sombre, à tel point qu'on ne pouvait chercher son chemin.

De plus, il y avait un amas de neiges semblable à une ville qui offrait, en guise de porte, un défilé couvert de plusieurs dizaines de tchanḡ[2] de profondeur, par où prenaient les passants. Ceux-ci n'osaient parler de peur que d'énormes monceaux de neige[3]

[1] Tinḡ tçié (Dinghie) ou Tçié tinḡ (Ghieding) est une ville du Tibet postérieur, située au sud de Tachiloumpo.

[2] *Tchanḡ*, mesure de dix pieds.

[3] Litt. «il y avait des amas de neige grands comme une chambre (*ta jou ou*)». L'auteur veut évidemment parler ici d'avalanches.

ne vinssent tout à coup à s'écrouler et à les écraser dans leur chute. C'est là que deux mille Gork'a, retournant chez eux chargés du butin qu'ils avaient fait dans le Tibet, étaient morts de froid.

L'arête méridionale des Ts'ong ling (les monts Bolor et Karakorum) est une barrière que la nature a mise entre la Chine et l'Occident; là les dangers sont deux fois plus grands que ceux du Tçinn tch'ouann[1]. Le pays des Gork'a, bien plus éloigné que celui des tribus mahométanes (le Turkestan chinois), est cette contrée que les troupes des dynasties des 'Hann et des T'ang ne purent atteindre[2]. Les soldats indigènes marchent nu-pieds; ils fixent d'avance un jour pour se rencontrer avec leurs ennemis. Nos soldats n'agissaient pas ainsi et tombaient toujours sur eux à l'improviste. Depuis le jour où ils subirent cette défaite jusqu'à présent, les Gork'a ont envoyé tribut sans interruption[3].

A l'ouest, le Népâl est voisin de K'o ché mi eul

[1] Akoueï, envoyé par Tç'ienn long pour réduire les tribus Miao tseu du Tçinn tch'ouann, eut à surmonter de grandes difficultés en poursuivant les indigènes dans les régions montagneuses de la frontière du Sseu tch'ouann.

[2] Oueï Yuann, en disant que les troupes des 'Hann et des T'ang ne purent atteindre la contrée éloignée du Népâl, veut exalter la puissance de l'empereur Tç'ienn long, car, sous ces dynasties, l'empire des Chinois s'étendit sur l'Asie centrale jusqu'aux bords de la mer Caspienne, par les victoires de Pann Tchao et de Kann Yng, les plus célèbres généraux de ces temps, et par conséquent les armées chinoises pénétrèrent dans des contrées bien plus éloignées que le Népâl.

[3] Nous lisons dans le *Ta ts'ing 'houeï tienn*, l. LII : « Le roi des Gork'a envoie des ambassadeurs offrir tribut une fois tous les cinq

(Kachmir)[1] de l'Inde septentrionale; au sud, il est limitrophe de Tçia ko eul de l'Inde orientale[2], pays que les annales des Minğ désignent sous le nom de P'anğ ko la; on écrit aussi Menğ tçia la; cette contrée est depuis longtemps sous la domination des Ynğ tçi li (Anglais) du grand océan occidental (l'Europe); sa capitale est P'i lenğ[3]. La soixantième année Tç'ienn lonğ (1795), les Anglais envoyèrent un ambassadeur pour offrir tribut[4]. Cet envoyé dit que deux ans auparavant les troupes européennes avaient aidé le maréchal lorsque celui-ci avait attaqué la tribu de Ti mi (le Népâl) qui est au sud-ouest du Tibet, et que si, à l'avenir, on en avait encore besoin, on pouvait compter sur leur concours. C'est alors seulement que l'empereur connut dans ses détails l'affaire des Gork'a et la terreur que ceux-ci avaient éprouvée sur leurs frontières méridionales.

Lorsque les Anglais vinrent attaquer, pendant la vingtième année Tao kouanğ (1840)[5], les provinces

ans. Ce tribut consiste en éléphants, chevaux, paons, tapis, ivoire, cornes de rhinocéros, queues de paons et autres objets indéterminés. »

[1] Sanscrit : *kaçmira;* tibétain : *k'a tch'é* « large bouche ».

[2] C'est le Bengal.

[3] Oueï Yuann dit en note : On l'appelle aussi Ko li ko ta (Calcutta, Kalkata ou Kalikata).

[4] Oueï Yuann veut parler de l'ambassade de Macartney, mais il se trompe de date : elle eut lieu en 1793. On voit que les Chinois considéraient les ambassadeurs européens comme des *porteurs de tribut.* Aujourd'hui les représentants de plusieurs grandes puissances européennes résident à Pekinğ même et traitent d'égal avec les plus hauts dignitaires chinois. Les temps sont bien changés.

[5] L'auteur fait allusion à la *guerre de l'opium* (1840-1842), du-

de Yué et de Tcho[1], les Gorkʿa envoyèrent au commissaire impérial, résidant au Tibet, un des leurs porteur d'une pétition ainsi conçue : « Chaque jour, notre petit pays reçoit des marques de mépris de la part de Pʿi leng̃, dont nous sommes voisins et qui est sous la domination de Li ti; nous venons d'apprendre que ce dernier pays est en guerre avec Tçing̃ chou[2], et que celui-ci a remporté plusieurs victoires; nous désirons attaquer les possessions de Li ti avec toutes nos troupes, afin d'aider les forces chinoises[3]. » Le commissaire impérial résidant au Tibet ne savait pas que ce que les Gorkʿa appelaient Li ti étaient les Anglais, que ce qu'ils appelaient Tçing̃ chou était la province chinoise du Kouang̃ tong̃, et que ce qu'ils appelaient les territoires dépendants de Pʿi leng̃, c'était Meng̃ tçiala (le Bengal

rant laquelle les Anglais s'emparèrent successivement des îles Tchéou chann (Chusan), de Ning̃ po, Tchenn tçiang̃, et furent sur le point de bombarder Nann tçing̃ (Nanking̃), quand les autorités chinoises consentirent à entamer des négociations : le traité de Nanking, signé le 29 août 1842, y mit fin.

[1] Noms classiques des provinces du Kouang̃ tong̃ et du Tche tçiang̃.

[2] Litt. : « dépendance de la capitale ».

[3] Le commissaire impérial Meng̃ Pao, qui résida à Lhassa de 1842 à 1850, a publié à Péking̃ en 1851, sous le titre de 西藏奏疏 *Si tsang̃ ts'éou sou*, Mémoires et rapports au sujet du Tibet, un petit volume renfermant sa correspondance officielle avec les cours de Péking̃ et du Népâl. On y trouve la pétition dont notre auteur ne donne que le sens général. M. Frederick Mayers a publié des extraits de cette correspondance, relatifs à la nomination du Dalaï lama, dans le Journal de la Société asiatique de Londres (juillet 1869).

de l'Inde orientale; aussi répondit-il : « La cour de Pékinḡ n'a pas à s'occuper des querelles qui s'élèvent entre de si petits États[1]. »

Bien que la capitale des Anglais soit au loin dans le grand océan occidental (l'Europe), l'Inde qui en dépend est néanmoins limitrophe des Gorkʿa; ces deux pays, ennemis séculaires, cherchent toujours des prétextes de querelles; aussi, lorsque nous attaquons les Gorkʿa, les Anglais en profitent (pour leur enlever une partie de leur territoire), et quand nous attaquons les Anglais, les Gorkʿa désirent alors nous aider.

M. Imbault-Huart, en partant, m'a prié de revoir les épreuves de son travail et d'identifier, s'il était possible, les noms tibétains qu'il n'avait pu reconnaître. Les identifications que je pourrais proposer sont trop conjecturales pour que je me hasarde à les présenter; je crois seulement devoir repro-

[1] 蠻觸相攻 litt. « des luttes mutuelles de Mann et de Tchou ». Allusion à un passage de l'ouvrage du célèbre philosophe Tchouanḡ Tchéou (ou Tchouanḡ tseu « le philosophe Tchouanḡ »), l'inventeur de l'apologue en Chine, qui porte le titre de *Nann ʻhoua tçinḡ*, « livre canonique de Nann ʻhoua » (titre honorifique posthume décerné à l'auteur sous la dynastie des T'anḡ). Voici la traduction de ce passage : « Il y avait dans la corne gauche d'une licorne un État qui s'appelait Tchou; dans la corne droite était un autre État appelé Mann. Ces deux États, se disputant la possession du territoire, se livrèrent bataille : des millions de cadavres couvrirent le terrain; les vainqueurs ne revinrent qu'après avoir poursuivi les vaincus pendant quinze jours. » C'est également là l'origine de l'expression 蝸角之爭 litt. « les luttes des cornes de la licorne », c'est-à-dire des querelles mesquines, de peu d'importance.

duire ce que dit la chronique indigène du Népâl (Vaṃçâvali), publiée par M. Wright : 1° à propos des anciennes relations du Népâl et de la Chine, dont il est question dans la note de la page 357 ci-dessus ; 2° à propos de la guerre de 1792, qui fait l'objet de ce mémoire. Les deux citations sont fort courtes.

La première se rapporte au temps de la dynastie d'Aoude, qui ne compte que quatre rois : Hari-Sinha-Deva, Mati-Sinha-Deva, Çakti-Sinha-Deva et Çyâma-Sinha-Deva (p. 180) ; elle est conçue en ces termes : « Çakti-Sinha-Deva régna vingt-deux ans. Ce roi abdiqua en faveur de son fils Çyâma-Sinha-Deva et établit sa résidence à Palamchok, d'où il envoya des présents en Chine ; l'empereur en fut si satisfait qu'il lui envoya en retour un sceau portant gravé le nom Çakti-Sinha, et en plus le titre de Râma, avec une dépèche royale, dans l'année chinoise 535. » On ne donne pas la date népâlaise. Le nom chinois Cha ko Sinn ti, cité dans la note de la page 357, paraît bien être la transcription de Çakti-Sinha-Deva ; Ma ta na lo mo pourrait être celle de Mati-Sinha Deva, quoique, d'après l'analogie, on dût attendre Ma-ta-Sinn-ti.

Quant à la guerre de 1792, voici le récit succinct et triomphant du chroniqueur népâlais (p. 260-261) : « (Le roi Ran Bâhadur Sah) ayant connu les affaires du pays du Nord par Syâmar pà Lama, qu'il avait mandé, envoya des troupes à Sikharjun ; elles pillèrent Digarchâ sans respect pour les autorités chinoises. L'empereur chinois, incapable d'endurer cette insulte, envoya une grande armée sous le commandement du Kâji Dhurin et du ministre Thumthâm. Cette armée atteignit Dhebun. Alors le roi (de Népâl) fit accomplir un purascharan par un Lekhyâ Bandâ de Bhinkshâ Bahâl ; pendant ce temps-là, Mantrinâyak Damodar Pande tailla en pièces l'armée chinoise et se couvrit de gloire (!). Après quoi, l'empereur chinois pensa qu'il valait mieux vivre en amitié avec les Gorkhalis et fit la paix. »

L. Feer.

HYMNE AU SOLEIL,

A TEXTE PRIMITIF ACCADIEN,

AVEC VERSION ASSYRIENNE,

TRADUIT ET COMMENTÉ

PAR M. FRANÇOIS LENORMANT.

Le remarquable spécimen de la poésie lyrique religieuse des anciens Chaldéens que nous étudions dans le présent mémoire a été conservé sur la tablette K 256 du Musée britannique, éditée dans le tome IV des *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, pl. XVII. Nous l'avons soumis au même travail d'analyse et de commentaire verbal que l'Incantation magique dont l'étude a précédemment paru dans le *Journal asiatique.* Les philologues qui ont bien voulu prêter leur attention à ce premier mémoire, trouveront ici un nouvel exemple et, je l'espère, une nouvelle justification de la méthode patiente, et un peu prolixe peut-être dans ses détails, mais s'attachant rigoureusement aux conditions indispensables de la critique philologique, que je m'efforce de suivre dans la difficile tentative de la restitution de l'antique idiome présémitique de la Chaldée, idiome auquel les uns donnent le nom d'accadien, les autres celui de sumérien, et qu'il serait probablement plus

exact d'appeler, en conciliant les deux systèmes, vrais en partie tous les deux, sur cette question de nom, la langue de Sumer et d'Accad.

TRANSCRIPTION.

TEXTE ACCADIEN.	VERSION ASSYRIENNE.
1. ENI GAL ANA-SÀ AZAGGATA UDDUZU NE	1. *belav rabû istu kirib same elluti ina aṣika*
2. TAŚŚAK DUN UTU ANA-SÀ AZAGGATA UDDUZU NE	2. *qarradu idluv Samsu istu kirib same elluti ina aṣika*
3. SIGAR ANA AZAGGATA DU GAR DU ANA ..... ZU NE	3. *ina sigar same elluti sikkit ...... ina ..... ka*
4. SUDIS ? ANA AZAGGATA ... ZU NE	4. *midil same elluti* ......
5. IQ GAL ANA AZAGGATA IQ-SABURÀZU NE	5. *daltav rabitav sa same elluti ina pitêtika*
6. ..... MAχ ANA AZAGGATA PAPχALLAZU NE	6. *ina* ..... *ṣiruti sa same elluti ina itettuqika*
7. ..... χULLIES XNE SA-MURADANSARSAR.	7. ..... *kabta ḥadis iqarra-buka.*
8. ..... NIN MENNABI ULLIES SAMURADABLAGIES.	8. ..... *Belit ili elṣis izzaz-zuka.*
9. ..... χILI SÂZUTA KÛVA UDDA SARADANGUB.	9. ..... *ana nuḥ libbika yumi yunazazku.*
10. ..... SAR GALLAGE LUB-BAR INNABÂKENE.	10. ..... *sa kissat mâti rabis yupaqquka.*
11. ..... SAMURADABLAGIES.	11. ..... *sa same u irṣitiv kasa izzazzuka.*
12. ..... GÛAS BAR SIBARRI EN.	12. ..... *parśâ taparaśśunuti.*
13. ..... INE MININBARRI EN	13. .... *tapallas*
13. .... GE BADIBBI	13. .... *tusaḥḥaz*

TEXTE ACCADIEN.	VERSION ASSYRIENNE.
14. . . . . ŚI BANIBŚIDIE	14. . . . . *tustesir*
. . . .	. . . .
21. ENE MAE MUNSINGA EN	21. *beluv yâti ispuranni*
22. ENI GAL MUL-KÎGE MAE MUNSINGA EN.	22. (Sans version assyrienne.)
23. UAGUBBABI GÛBI AZUAB GÛAS BARBI BARRABI.	23. *iziz va amaśśu limad puruśśasu puruś.*
24. ZAE ALDUNNAS ŚAK MIGA ŚI BANIBŚIDIE.	24. *atta ina alakika ṣalmat qaqqadi tustesir.*
25. SERZI ŚILIMA UAGARRAB GARGIBBABI χABANIBŚIDIE	25. *garrur sulmi sukunsuvva marustasu listesir.*
26. MULU DÛ DINGIRANA DUNALUM ? NAMTAGGA ANKINKIN	26. *amelu mar ilisu enun arnav emid*
27. QAT-ARIKBI GIG BANÂKES GIGGABI TURA BANÂ.	27. *mesritusu marṣis ibsa mar ṣis ina murṣi nil.*
28. UTU GAR QAT-GALLAMU GANIMSILAL	28. *Samsu ana nis qatiya qulavva*
29. GARBI KUA ŚIGISSE ŚIGISSE RANA DINGIRAGANA MUNGARRAB.	29. *akalsu akul niqâsu muḥar va ilav* (var. *ilsu*) *ana idisu sukun.*
30. DUGGAZUTA DUNALUM (?) BI GANGABGAB NAMTAGGABI GANZIZI.	30. *ina qibitika enneśśu lippaṭir aransu linnaśiḥ.*
31. NAMχALBI χABANBAR TURANIKU χABANTILE EN.	31. *muḥśuśśu litassir marzuśśu litiblut.*
32. LUGALBI GANENTILA.	32. (Sans version assyrienne.)
33. ENE UDDA ABTILA NAMMAχZU GANIBBI.	33. (Sans version assyrienne.)
34. LUGALBI KÂTARZU GANENŚILE	34. (Sans version assyrienne.)
35. UA MAE X ERIZU GATARZU GANENŚILE.	35. (Sans version assyrienne.)

TRADUCTION.

TEXTE ACCADIEN.

1. Seigneur grand, du milieu du ciel brillant, à tes levers,
2. héros vaillant, Soleil, du milieu du ciel brillant, à tes levers,
3. dans les verroux du ciel brillant, dans la porte qui ouvre le ciel, à tes. . . . . .,
4. dans la barre de la porte du ciel brillant, ...
5. dans la grande porte du ciel brillant, lorsque tu l'ouvres,
6. dans les plus hauts [sommets] du ciel brillant, lors de ta marche rapide,
7. les Archanges célestes] en joie et en respect s'empressent autour de toi;
8. les serviteurs de] la Dame de la couronne te conduisent en fête;
9. le . . . . . pour la joie de ton cœur paisiblement te fixe les jours;
10. les . . . des foules te contemplent avidement;

VERSION ASSYRIENNE.

1. Seigneur grand, du milieu des cieux brillants, à tes levers,
2. héros vaillant, Soleil, du milieu des cieux brillants, à tes levers,
3. dans les verroux des cieux brillants, dans l'ouverture . . . ., à tes. . . . . .,
4. dans la barre de la porte des cieux brillants, ...,
5. dans la grande porte des cieux brillants, lorsque tu l'ouvres,
6. dans les plus hauts [sommets] des cieux brillants, lors de ta marche rapide,
7. les Archanges célestes] en respect et en joie s'empressent autour de toi;
8. les serviteurs de] la Dame des dieux te conduisent en fête;
9. les . . . . . pour la paix de ton cœur te fixent les jours;
10. les . . . . . des foules des pays te contemplent avidement;

TEXTE ACCADIEN.	VERSION ASSYRIENNE.
11. les Esprits du ciel et de la terre] te conduisent ensemble.	11. les Esprits] des cieux et de la terre, toi, te conduisent en troupe.
12. . . . . . Il décide la décision qui les concerne,	12. . . . . . Tu décides la décision qui les concerne,
13. . . . . . il leur accorde sa faveur,	13. . . . . . tu te montres propice,
14. Il prend.	14. tu fais prendre. . . . .
15. . . . . il le dirige.	15. tu diriges. . . . .
. . . .	. . . .
21. Le seigneur, quant à moi, m'a envoyé,	21. Le seigneur, quant à moi, m'a envoyé,
22. le seigneur grand, Êa, quant à moi, m'a envoyé.	22. (Sans version assyrienne.)
23. Fixe ce qui le regarde, enseigne l'ordre qui le concerne, décide la décision qui le touche.	23. Fixe ce qui le regarde, enseigne l'ordre qui le concerne, décide la décision qui le touche.
24. Toi, dans ta marche tu diriges la race des hommes;	24. Toi, dans ta marche tu diriges la race des hommes;
25. fais briller sur lui un rayon de paix et qu'il guérisse sa souffrance!	25. fais briller sur lui un rayon de paix et qu'il guérisse sa souffrance!
26. L'homme, fils de son dieu, a déposé devant toi ses manquements et ses transgressions;	26. L'homme, fils de son dieu, a déposé devant toi ses manquements et ses transgressions.
27. ses pieds et ses mains le font souffrir, douloureusement la maladie le souille.	27. ses membres sont dans la souffrance; il est douloureusement souillé par la maladie.

TEXTE ACCADIEN.	VERSION ASSYRIENNE.
28. Soleil, à l'élévation de mes mains prête attention;	28. Soleil, à l'élévation de mes mains prête attention;
29. mange son aliment, reçois sa victime, rends son dieu (pour soutien) à sa main!	29. mange son aliment, reçois sa victime, rends son dieu (pour soutien) à sa main!
30. Par ton ordre, rends absous son manquement! efface sa transgression!	30. Par ton ordre, que son manquement soit absous! que sa transgression soit effacée!
31. Que son malheur tourne à bien! qu'il revive de sa maladie!	31. Que son malheur tourne à bien! que sa maladie revienne à la vie!
32. Rends la vie au roi!	32. (Sans version assyrienne.)
33. Alors, au jour qu'il revivra, que ta sublimité l'enveloppe (de sa protection)!	33. (Sans version assyrienne.)
34. Dirige le roi qui t'est soumis!	34. (Sans version assyrienne.)
35. Et moi, l'enchanteur, ton serviteur soumis, dirige-moi!	35. (Sans version assyrienne.)

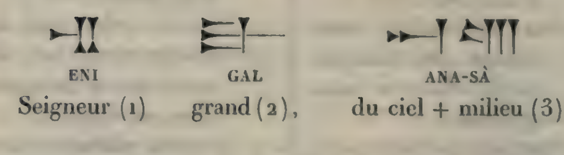
COMMENTAIRE.

Dans le texte de chaque verset, placé ici en tête du commentaire qui le concerne, nous avons cru pouvoir sans inconvénient diminuer les frais d'impression, en nous bornant à donner la version assyrienne

sous forme de transcription, sans reproduire les caractères cunéiformes eux-mêmes. Mais nous avons disposé cette transcription de manière à représenter signe à signe l'orthographe originale.

1.

ACCADIEN.



ENI — GAL — ANA-SÀ

Seigneur (1) grand (2), du ciel + milieu (3)

AZAGGATA — UDDUZU — NE

brillant + du (4) (dans) levers + tes les (5)

ASSYRIEN.

be-luv — *[rab]û (GALu)* — *is-tu*

Seigneur grand du

ki-rib — *same (ANe)* — *[elluti (KÛ·MES) ina]*

milieu des cieux brillants ... à

a-ṣi-ka

tes levers.

(1) Sur la lecture ENI du caractère ⊢[[, dont la signification de « seigneur » est si connue, voy. Syllab. A*, 56; de là la valeur phonétique *en* de ce signe, aussi bien dans les textes accadiens que dans les assyriens, et son nom conventionnel de *enu*. Si une glose de W. A. I. II, 50, l. 21, b, en transcrit

la prononciation ENU, au lieu de ENI, cette forme n'a rien d'antiharmonique dans les données de la vocalisation accadienne, et, d'ailleurs, il est probable qu'elle était en réalité ENÛ.

(2) Syllab. A, 124 :

GAL . 𒃲 . *rabû*

Je n'ai qu'à renvoyer le lecteur à ce que j'ai déjà dit ailleurs (LPC, p. 96 et suiv.) du mot GAL « grand » et de sa variante GULA, toujours écrite phonétiquement GU-LA. L'assyrien *rabû* (hébr. רב) est sa traduction habituelle dans les textes bilingues et la lecture constante, dans les textes sémitiques, de l'idéogramme 𒃲, qu'y suit très-souvent le phonétique *u*, 𒃲 𒌋. Mais GAL a été aussi admis en assyrien comme mot d'emprunt et synonyme, d'emploi très-rare, de *rabû*. Dans les documents bilingues on voit la version assyrienne employer deux ou trois fois *gallu* et une fois (W. A. I. II, 13, l. 22, c-d) *gulâ*.

(3) ANA SÀ et ANA SÂGA (W. A. I. II, 48, l. 56, c-d) sont les expressions consacrées pour dire en accadien « le milieu du ciel », *kirib same*, comme ANA NUZKU et ANA URRA (ou ANA URA) sont « le plus haut du ciel », *elat same*, et « les fondements du ciel », *isid same* (ESC, p. 325). Toutes ces expressions rentrent dans le nombre assez restreint de celles qui conservent comme cristallisée la plus antique construction grammaticale, où l'attribut génitif, déterminé seulement par une valeur de position, précédait le mot dont il dépendait (LPC, p. 421). On sait que dans les habitudes de la langue d'Accad, à l'époque où ont été rédigés les textes que nous en possédons, cette construction avait été presque entièrement abandonnée pour l'inverse, et qu'il ne restait plus de l'état antérieur que quelques vestiges isolés, comme ceux que nous signalons ici.

(4) M. Friedrich Delitzsch a établi définitivement que 𒆬 KÛ = *ellu* ne signifiait pas, comme on l'a pensé longtemps, « élevé, sublime » (de la racine עלה), mais « brillant, clair, étincelant » (de la racine הלל). Mais, avec cette signification, l'idéogramme 𒆬 est encore susceptible de la lecture accadienne AZAG, révélée par Syllab. A, 110. C'est l'état de prolongation de ce dernier mot, AZAGGA, qu'il faut reconnaître dans 𒆬𒂵. En effet, il n'y a pas à lire KÛGA, ce qui serait une formation adjective dérivée de KÛ par le moyen du suffixe GA, puisqu'on trouve 𒆬𒂵 dans des formes verbales qui excluent absolument une semblable interprétation, comme GANENAZAGGA (3e pers. sing. 1er précatif de la 1re voix) = *lilil* « qu'il brille » (W. A. I. IV, 14, 2, l. 17-18 et 26), ou INAZAGGA (1re pers. sing. prés. 1er indicatif de la 1re voix) = *yullil* « il brille ».

(5) La forme que nous avons ici, comme à la fin de tous les versets suivants, est doublement intéressante au point de vue grammatical. Nous y avons d'abord un remarquable exemple de la faculté d'omettre les suffixes casuels de la déclinaison, car la forme pleine, avec le suffixe appelé par le sens de la phrase, eût été UDDUZUTA NE. Ensuite nous sommes en présence d'un des cas où l'indice du pluriel ENE, écourté quelquefois, comme ici, en NE, par élision de sa première voyelle, n'est pas employé comme le plus habituellement en suffixe s'attachant à la suite du nom, avant les pronoms possessifs et les suffixes de déclinaison, où il demeure, au contraire, conformément à son origine première, une particule détachée qui se postpose au nom muni de ses suffixes pronominaux, et casuels s'il y a lieu (LPC, p. 418). Il y a quelque intérêt à rapprocher ici un autre exemple où nous trouvons une construction exactement semblable, avec de même omission du suffixe de déclinaison, remplacé par une simple valeur de position, et réduction à NE, au lieu de ENE, de l'indice du pluriel employé comme particule séparée. W. A. I. II, 19, 2, l. 43-44 :

Accadien.

NÎ	MENE	ANA	DIM
(Devant) terreurs	de force immense	le ciel	comme

DUGUDDAMU	NE
fortes + mes	les.

Assyrien.

ana	*puluhti*	*melavvcya*	*sa*
Contre	la terreur	de ma force immense	qui

kima	*anuv*	*kabtuv*
comme	Anou	(est) puissante.

La version assyrienne portant *aṣika*, j'ai restitué dans la lacune du texte accadien UDDU]ZU, et je crois cette restitution absolument certaine. En effet, l'équivalence constante de 𒌓𒁺 et du verbe assyrien *aṣû* « sortir » (אצא, hébr. יצא) a été reconnue depuis longtemps d'après un très-grand nombre d'exemples des tablettes grammaticales et lexicographiques, ainsi que d'après l'emploi fréquent de ce groupe de deux signes comme expression allophone de *aṣû* dans les textes assyriens sémitiques. Ce groupe a été certainement formé sur un composé de la langue accadienne et doit se lire UDDU, conformément aux valeurs qu'ont isolément les caractères qui le constituent. La lecture phonétique UDDU est attestée par le dérivé duplicatif UDDUDU, dans lequel, le mot étant originairement un composé de substantif + verbe, l'élément verbal se redouble seul, comme il est de règle en pareil cas (LPC, p. 184); par la modification de la voyelle du premier terme de ce redoublement, sous l'influence de la finale A, dans le participe de ce dérivé, 𒌓𒁕𒁺𒀀 UDDADUA pour UDDUDUA (LPC, p. 59); enfin par la même transformation

de DU en DA dans le dérivé UDDAIK « prééminent » (W. A. I. II, 33, l. 41, e; E. A. I, 1, p. 57; LPC, p. 129). UD-DU (UT-DU) a pour sens primitif « se lever », en parlant du soleil, puis de tout autre astre, mot à mot « soleil — aller »; dans cette signification première, et comme composition, il a pour parallèle UT-SÛ, devenant, dans la prononciation, U-SÛ, que nous avons étudié longuement ailleurs (ESC, p. 29-41). Mais tandis que UT-SÛ (USÛ) a toujours conservé exclusivement son acception astronomique, elle s'est effacée dans l'usage ordinaire pour UT-DU (UDDU), qui s'emploie à exprimer la notion pure et simple de « sortir », qu'il s'agisse d'êtres quelconques et non plus seulement d'astres (E. A. I, 1, p. 51). L'ancienne acception, qui justifiait la présence du radical « soleil » dans le composé, a disparu dans une notion plus compréhensive. Il en résulte que, pour dire « le lever du soleil », on se servait quelquefois d'expressions pléonastiques telles que UTU UDDU « soleil sortir » (W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 33) ou UTU UDDUA « soleil sortant » (W. A. I. IV, 14, 2, l. 27). UDDU « sortir » a même, en parlant de livres, d'écrits, un sens analogue à celui de notre « paraître », pour dire « être publié, être édité ». C'est ainsi que nous le trouvons dans la clause qui termine un certain nombre de tablettes copiées d'après les originaux des antiques bibliothèques de la Chaldée (W. A. I. IV, 49, col. 6; 62, col. 2) : UARANE (OU UARABI) DIM ABŚAR AAN BANUDDU « conformément à son prototype ancien a été écrit et publié ». Dans W. A. I. IV, 51, col. 6, au lieu de UARANE DIM, nous en avons l'équivalent assyrien *kima labirasu* (sur UARA = *labiru*, voy. W. A. I. II, 46, l. 13, c-d).

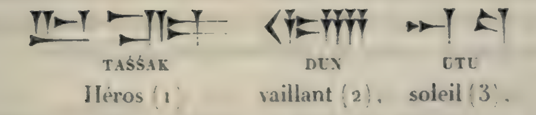
En tant que substantif, UDDU = *aṣû* est « le lever du soleil » (W. A. I. II, 62, l. 52, c-d); dans W. A. I. II, 8, l. 6, a-b, UDDU est aussi expliqué en assyrien par *na'aru* (נהר) *sa yumi*. Avec cette acception substantive, le groupe se prenait quelquefois, dans l'usage des textes accadiens eux-mêmes, comme un allophone; il était susceptible de jouer le rôle d'un complexe idéographique, qu'on ne lirait plus alors par UDDU mais par un mot E, traduit *aṣû* au sens de « lever du soleil ».

Ce fait singulier, mais qui n'est pas sans parallèles, nous est révélé par Syllab. A, 84 :

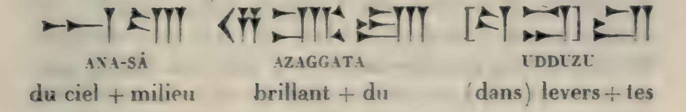
E . [cuneiform] . *aṣû.*

2.

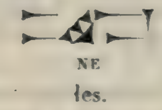
ACCADIEN.



TAŚŚAK	DUN	UTU
Héros (1)	vaillant (2),	soleil (3).



ANA-SÂ	AZAGGATA	UDDUZU
du ciel + milieu	brillant + du	(dans) levers + tes



NE

les.

ASSYRIEN.

qar-ra-du	*id-luv*	*samsu* (*AN.UT*)
Héros	vaillant,	soleil,
is-tu	*ki-rib*	[*same* (*ANe*)
du	milieu	des cieux
elluti (*KÛ.MES*)	*ina*]	*a-ṣi-ka*
brillants	à	tes levers.

(1) TAŚŚAK = *qarradu* « guerrier, héros », est un mot qui se présente fréquemment dans les documents bilingues

comme qualification des dieux belliqueux. C'est un composé de TAS, lecture avec laquelle le signe est interprété *nakaru* « se révolter, être hostile » (Sayce, *Assyr. gramm.*, 2ᵉ édit., p. 43, nº 494), en même temps qu'on trouve l'adverbe , TASBI = *mitharis* « activement, avec hâte » (G. Smith, *Phon. val.* 358, e); puis du mot si connu ŚAK = *risu* et *qaqqadu* « tête », *rabu* « grand » et « chef ». Le sens étymologique en est donc « chef actif ». Le simple TAS lui-même est d'ailleurs quelquefois *qardu*, et c'est avec cette signification qu'il paraît entrer comme premier élément dans plusieurs noms propres royaux de l'ancien empire de Chaldée.

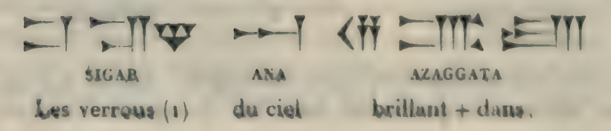
(2) La lecture DUN pour le caractère , quand il est traduit en assyrien *idlu* « vaillant, noble, maître », est attestée par la glose de W. A. I. II, 36, l. 8, g-h, où la traduction est *hiru sa irsiti* « maître de la terre » (cf. à la l. 9, g-h : DUNDUN = *hararu*, infinitif du palel de חור). La lecture ŚUI du même caractère se rattachait à une autre acception, dont malheureusement la traduction assyrienne est mutilée dans W. A. I. II, 39, l. 45, g-h.

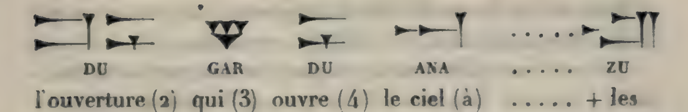
DUN = *idlu* est une des qualifications consacrées du dieu Soleil; voy. W. A. I. IV, 5, col. 1, l. 74-75, et col. 2, l. 71.

(3) Sur la lecture UTU du nom du Soleil, , en accadien, voy. les gloses de W. A. I. II, 57, l. 15, 27 et 28, a; cf. aussi Syllab. A*, 133; ESC, p. 32.

3.

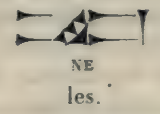
ACCADIEN.





DU GAR DU ANA ..... ZU

l'ouverture (2) qui (3) ouvre (4) le ciel (à) ..... + les



NE

les.

ASSYRIEN.

ina si-gar same (*ANe*) *elluti* (*KÛ.MES*)
Dans les verrous des cieux brillants,

sik-kit nam-za ... [*ina*] ..... *ka*
l'ouverture ..... à tes ....

(1) ŚIGAR (que précède le déterminatif aphone de « bois ») n'est autre que le sémitique *śigaru*, *śigar*, hébr. סגור « verrou, barreau », adopté en accadien. Il est traduit ici par un synonyme sémitique *sigaru*, *sigar*, analogue à l'arabe شجار et fréquemment employé dans les inscriptions historiques assyriennes (voy. ESC, p. 62), tandis que nous n'y rencontrons jusqu'ici qu'une seule fois *śigar* (Khors. l. 164). La même traduction se trouve dans un autre hymne au Soleil (W. A. I IV, 20, 2, l. 3-4) :

Accadien.

ŚIGAR	KÛ	ANAGE	NAMTAEIQ
Les verrous	brillants	ciel + du	il + les + a levés

Assyrien.

sigar	*same*	*elluti*	*tapti*
Les verrous	des cieux	brillants	tu as ouvert.

Nous avons là un de ces changements de personne qui sont si fréquents dans les versions assyriennes.

Un troisième synonyme sémitique pour désigner le « verrou » ou la « barre de la porte », *śikkuru* (voy. W. A. I. II, 23, l. 32 et 34, c-d), passe également en accadien, mais en subissant une assez forte altération, en devenant SAKKUL (W. A. I. IV, 16, 1, l. 52-55).

(2) Sur = *sikkituv, sikkit*, voy. W. A. I. II, 22, l. 5, a-b; 44, l. 39, c-d; 45, l. 21, a-b, et 25, a; 62, l. 71, g-h. Dans tous ces exemples il s'agit très-probablement d'une « porte ». L'équivalent sémitique *sikkituv*, dont on a encore la forme *sikkatuv*, désigne aussi les défilés des montagnes (Tigl. col. 3, l. 19); c'est proprement la « rupture », et par suite « l'ouverture », d'une racine assyrienne שכך, parallèle à la sémitique commune שקק.

La lecture DU est donnée par Syllab. AA, 33, qui traduit *dultu* « porte » le simple idéogramme avec cette prononciation, prouvant par là que le signe est dans un déterminatif aphone préfixé, que l'on peut indifféremment exprimer ou omettre.

Syllab. AA, 33, enregistrant un grand nombre de significations du radical verbal accadien DU; malheureusement elles sont dans le plus déplorable état de mutilation. Mais on peut y restituer du moins avec certitude *banû* « former », *e[pisu* « faire », *za[qaru* « tisser » et *e[lû* « élever »; pour cette dernière restitution, voy. W. A. I. II, 30, l. 18, g-h : KÀ DU = *appu elû* « lever le nez, la face ».

(3) Ainsi que je l'ai dit ailleurs (LPC, p. 178), la lecture GAR pour le pronom relatif des choses est établie d'une manière positive par la variante d'orthographe purement phonétique GA-AR, au lieu de , variante dont j'ai relevé deux exemples. Ce pronom relatif des choses est, du reste, le mot GAR « chose, substance », exprimé d'habitude par l'idéogramme , de même que celui des personnes,

MULU (pour lequel on emploie indifféremment les deux orthographes, idéographique [cuneiform] et phonétique [cuneiform] MU-LU), est un nom attributif signifiant « homme ».

M. Friedrich Delitzsch (AL, 2e édit. p. 32, note 314) veut substituer à la lecture GAR celle de NIN, pour le pronom [cuneiform], mais cela sans aucune preuve directe, même sans commencement de preuve. Cette lecture NIN, prétend-il, est établie par l'existence du pronom indéterminé de l'assyrien, *nin*, emprunt manifeste fait, suivant lui, à l'accadien. Mais c'est précisément cette dernière assertion qu'il faudrait prouver d'abord, et rien jusqu'ici ne vient la justifier. Dans aucun document accadien l'on ne trouve de trace d'un pronom NIN, et si la forme pronominale *nin* demeure, entre les idiomes de Sem, exclusivement particulière à l'assyrien comme les prépositions *ana* ou *ina*, il est aussi impossible scientifiquement que pour ces prépositions d'en chercher la source dans l'accadien.

(4) La version assyrienne est ici trop mutilée pour essayer d'en tirer quelque chose de certain. La construction de la phrase accadienne montre que nous avons ici comme verbe (au singulier de l'indicatif impers. de la 1re voix) le même radical [cuneiform] DU qu'auparavant comme substantif; c'est ainsi que nous traduisons et transcrivons.

4.

ACCADIEN.

[cuneiform]	[cuneiform]	[cuneiform]
SUDIS (?)	ANA	AZAGGATA
La barre de la porte (1)	du ciel	brillant + dans,

[cuneiform]	[cuneiform]	[cuneiform]	[cuneiform]
. . . .	. . . .	ZU	NE
. . . .	. . . .	les	les.

ASSYRIEN.

mi-dil	*same* (*ANe*)	*elluti* (*KÛ. MES*)
La barre de la porte	des cieux	brillants .

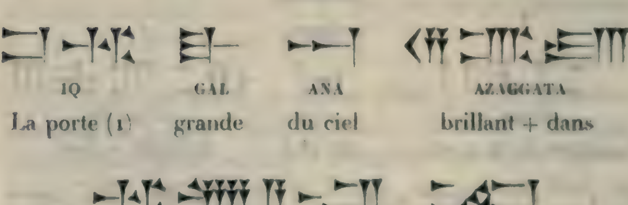
. . . . *um-mi* . . . .

. . . .

(1) L'accadien nous offre ici un mot, précédé du déterminatif aphone de « bois », dont la lecture est loin d'être absolument sûre, car elle pourrait être, rien qu'en transcrivant les caractères 𒋛 𒁹 par les lectures dont ils sont d'habitude susceptibles isolément, QADDIS aussi bien que SUDIS. Mais la version assyrienne établit le sens d'une manière inébranlable. *Midiluv, midil,* est un mot bien connu, qui signifie « la barre de la porte », syriaque ܡܕܝܠܐ. W. A. I. II, 33, l. 9, a-b, en donnant la même traduction, accompagne le mot accadien de la glose SAKIL. Est-ce l'indication de la lecture prononcée, ou bien, comme il arrive quelquefois dans les gloses des tablettes lexicographiques, un synonyme ? On ne saurait encore se prononcer sur ce point.

5.

ACCADIEN.



IQ	GAL	ANA	AZAGGATA
La porte (1)	grande	du ciel	brillant + dans

IQ-ŠABURÀZU	NE
(dans) porte + ouvrant + tes (2)	les.

ASSYRIEN.

dal]-tav	*ra-bi-tav*	*sa*	*same* (*Ane*
La porte	grande	des	cieux

elluti (*KÛ-MES*)	*ina*	*pi-te-e-[ka*
brillants .	à	tes actions d'ouvrir.

(1) Syllab. AA, 10, en énumérant les diverses significations du signe ⊢[◂[⊏ quand il est lu en accadien GAL, n'enregistre pas celle, bien connue, de « porte », *daltu, dalat*, avec laquelle il est presque toujours précédé, comme ici, du déterminatif aphone de « bois », ⊏[(W. A. I. II, 15, l. 1 et 2, a-b; 25, l. 29, e-f). Il faut en conclure que cette acception était du nombre de celles qui s'attachaient à la lecture IQ. Le sens primitif de ⊏[⊢[◂[⊏ IQ paraît avoir été la désignation des « montants de la porte », avant de s'étendre à l'ensemble de la « porte » elle-même. En effet, comme radical verbal, IQ veut dire proprement « élever », *nasû*, explication souvent donnée pour l'idéogramme ⊢[◂[⊏ (W. A. I. II, 26, l. 48, c-d; 27, l. 18, a-b). Sans doute, Syllab. AA, 10, nous apprend que cette signification d'« élever », et celle d'« ouvrir », *pitû*, qui en découle par la notion d'ouvrir en levant la clôture, pouvait coïncider avec la lecture GAL. Mais l'existence du verbe IQ « élever » est attestée par le participe passif IQQA, qui entre en composition du nom du « bouc », SI-IQQA = *atudu* (Syllab. A, 49) « l'animal aux cornes dressées » (Friedrich Delitzsch, AS, p. 48), par opposition au « bélier », qui s'appelle SI-MUL (W. A. I. II, 6, l. 9, c) « l'animal aux cornes arrondies » comme le disque d'un astre (voy. Friedrich Delitzsch, AS, p. 50). En outre, dans la forme objective du 1er indicatif de la 2e voix, causative, que fournissait le passage cité tout à l'heure dans la note 1 du verset 3, NA-M-TA-IQ (pour NA-N-TA-IQ), il est certain que le verbe représenté par ⊢[◂[⊏ est IQ, et non GAL, car c'est l'influence du contact avec

un I qui modifie en A la voyelle de la particule formative de la voix, TÄ au lieu de TA, modification que le scribe a exprimée dans l'orthographe en insérant un E entre le signe syllabique TA et l'idéogramme du radical IQ, NAM-TA-E-IQ.

(2) Nous avons encore, dans un autre hymne au Soleil, W. A. I. IV, 20, 2, l. 5-6 :

Accadien.

(D. P.) IQ	ANAGE	IQ	IMMINŚABURA
La porte	ciel + du	porte + il l'a ouverte grandement.	

Assyrien.

dalat	*same*	*taptâ*
La porte	des cieux	tu as ouvert.

En comparant ceci à la forme de participe que nous avons dans notre texte, IQ ŚABURÂZU NE = *ina pitê ka*, nous constatons positivement l'existence d'une expression composée IQ ŚABURA, mot à mot « porte — ouvrir », que les versions assyriennes traduisent par פתח « ouvrir ». Le simple ŚABURA a aussi cette signification : SIK ŚABURÂ = *pitâ berâti* « ouvreur des fontaines » : W. A. I. IV, 14, 3, l. 9-10; KÂ ŚABURA (traduction assyrienne détruite) « action d'ouvrir la bouche » : Lt 79, C, l. 71. Dans tous ces passages je transcris le signe parce que cette lecture lui est donnée dans Syllab. A, 132, et que dans un fragment bilingue encore inédit j'ai relevé INŚABIRA (écrit d'une manière purement phonétique), avec la traduction *iptî* « il a ouvert ». A la façon dont G. Smith (*Phon. val.* 10) rapporte les deux lectures *subur*, *patu*, il me paraît qu'il avait fait de son côté une observation analogue. La forme purement phonétique que je viens de signaler indique pour la voyelle de la deuxième syllabe un certain flottement entre ŚABIRA et ŚABURA. En même temps elle etablit que c'est bien de cette dernière façon

qu'il faut transcrire [cuneiform], dans Syllab. A, 132, et non ŚASIRRA, comme a proposé récemment M. Friedrich Delitzsch. Au reste, en dehors de cette preuve formelle, il y avait déjà deux raisons décisives de rejeter la nouvelle lecture mise en avant par le savant professeur de Leipzig :

1° Cette lecture, en prenant [cuneiform] pour SIR, supposerait ce caractère employé avec une valeur phonétique dont l'existence est incontestable, mais qui demeure toujours exceptionnelle et rare; or, dans l'expression des lectures accadiennes que contient la première colonne des Syllabaires, les scribes ont été (comme on devait s'y attendre d'après les vraisemblances naturelles) très-soigneux de n'employer que les valeurs phonétiques les plus habituelles, de manière à ne pas prêter au doute;

2° ŚASIRRA serait l'état de prolongation d'un mot ŚASIR, et, généralement, dans les Syllabaires à trois colonnes de la première classe et dans ceux à quatre colonnes, les noms accadiens sont donnés à l'état absolu, sans l'être sous leur forme prolongée.

Dans Syllab. A, 132, la traduction de [cuneiform] = ŚABURA est toute différente de celle que nous venons de constater par le verbe *patû*, פתח. C'est *rit]kub iṣṣuri* « le vol des oiseaux », de רכב. Je restitue ainsi dans la colonne assyrienne, d'après W. A. I. II, 33, l. 15, a-b[1], où nous avons [cuneiform]

[1] W. A. I. II, 33, l. 17-15, a-b, enregistre tout un groupe de mots de la racine sémitique de רכב, avec leurs équivalents accadiens :

DUGUNIR = *rakabu* « action de transporter, voiturement » (le premier élément du mot accadien est ici sûrement [cuneiform] = DUGU = *birku* « genou », Syllab. AA, 6);

GUSUR = *rakabu sa kasiptiv* « voiturement d'une sorcière » (sur *kasiptu* « sorcière », voyez W. A. I. IV, 56 verso, l. 19. — GUSUR est une « poutre », et, en général, un morceau de bois; on voit que le manche à balai des sorcières trouve son origine dans la magie chaldéenne);

= *ritkub iṣṣuri.* Une glose indicative de la prononciation y accompagne [cuneiform] [cuneiform] et le fait lire SESSID; on y reconnaît avec certitude (conformément à l'orthographe idéographique dont cette glose donne la lecture) le dérivé duplicatif d'un radical SID (synonyme de ŚABURA) avec assimilation de la consonne finale du premier terme du redoublement à la consonne qui la suit immédiatement (SESSID pour SEDSID ou SIDSID), nouvel exemple de ce fait capital pour la phonétique, que l'on constate toutes les fois que la prononciation est indiquée.

Entre les deux notions de « voler » et d'« ouvrir », il n'y a qu'un seul lien possible, l'idée d'« élever », et tel me paraît avoir été le sens premier du radical ŚABURA. En effet, la langue d'Accad exprime la notion d'« ouvrir » par deux sortes de mots, ceux qui signifient primitivement « fendre », comme GAB (voy. mon étude sur ce mot dans le *Journal asiatique* de février-mars 1877, p. 235 et suiv.), ou « percer, perforer », comme BAD, puis ceux qui signifient primitivement « élever », ouvrir comme quand on lève un couvercle, une

ENESUD UDDA = *rakabu sa umani* « transport d'une armée » (l'accadien s'analyse en « (pour) l'éloignement — faire sortir »);

ANATA GUD = *rakabu sa samsi* « marche du soleil » (l'accadien veut dire, mot à mot, « en haut — être etendu »);

SESSID χU = *ritkub iṣṣuri* « vol de l'oiseau »;

DUGUNIB, qui y figure, se retrouve avec une acception un peu différente dans W. A. I. II, 48, l. 22-25, a-b;

SUD (glose SU) = *zaraqu* « répondre, faire sortir » (זרק);

[cuneiform] (glose SÛ) = *zirqu* « insigne » (voyez Friedr. Delitzsch, AS, p. 94);

DUGUNIB = *rihutu* « action de s'éloigner, de s'échapper » (cf. ar. رخ, ghez አፈተወ፡ « ouvrir, relâcher », correspondant dans beaucoup de cas à l'hébreu פטר);

US KAGA (OU DUGGA) = *rahû* « action d'éloigner, de laisser échapper ».

trappe ou un rideau. Ce dernier cas, comme nous venons de le voir, est celui des radicaux GAL et IQ, exprimés, l'un et l'autre, par l'idéogramme ⊢|ᐞ|⊱. C'est encore celui de BAR, dont nous étudierons une autre fois le sens originaire d'« élever », et qui prend l'acception d'« ouvrir » dans des expressions telles que KÀ BARRA « l'action d'ouvrir la bouche » (W. A. I. II, 39, l. 4 et 5, a-b), traduit en assyrien *pû pitû* et *pû ussuru*, ou SI BARBARRA (BM, S 12, recto, l. 14) traduit *sa pitî inu* « celui qui ouvre l'œil ». En même temps, dans les textes jusqu'ici connus, ce sont toujours des verbes exprimant l'idée d'« élever, s'élever », que l'accadien emploie en parlant du vol des oiseaux. Par exemple, dans W. A. I. IV, 4, col. 3, l. 1-2 :

Accadien.

χU	DIM	KÌ	DAMALLAKU	χABANIBRINE
Oiseaux	comme	l'espace	vaste + vers	qu' + elles + s'élèvent.

Assyrien.

kima	iṣṣuri	ana	asri	rapsi	littapras
Comme	des oiseaux	vers	l'espace	vaste	qu'elle s'enfuie.

Et dans W. A. I. IV, 27, 5, l. 18-19 :

Accadien.

NAMχÛ	KISIGABITA	BARANRIRIENE
L'hirondelle	nid + son + de	ils + ensemble + le + font s'envoler.

Assyrien.

sinuntav	ina	qinisa	yusaprasu
L'hirondelle	de dedans	son nid	ils font s'enfuir dans l'espace.

Le sens d'« élever » ainsi constaté comme la première acception du radical SABURA, celle qui a engendré toutes les autres,

nous devons nécessairement y reconnaître un mot d'emprunt. C'est la racine sémitique סבר, avec le sens qu'elle a en araméen et qu'elle possédait aussi en assyrien, comme l'a montré M. Friedrich Delitzsch (AS, p. 119), qui y rattache avec raison *śubartuv* « le pays élevé ». Le radical vraiment et proprement accadien servant de lecture au caractère [cuneiform] dans ce sens, est SID.

Puisque nous avons été amené à parler de cet idéogramme, je profiterai de l'occasion pour achever de passer en revue ses diverses significations et les lectures accadiennes qui s'y rattachaient.

La valeur phonétique avec laquelle le signe [cuneiform], ou sa variante graphique [cuneiform], ont passé dans l'usage des textes assyriens, est *kit*. Elle provient d'une lecture accadienne attestée par les gloses de W. A. I. II, 48, l. 15 et 55 e-f. Ce radical KIT, dans l'une de ses significations, est exactement le contraire de ŚABURA « ouvrir », puisqu'il s'emploie pour « fermer »; mais entre KIT et ŚABURA ou SID, le lien qui existe dans une certaine mesure, et qui a permis l'application du même signe graphique à ces divers radicaux, consiste dans le rapport entre les idées d'amasser, amonceler et d'élever.

En effet, KIT signifie d'abord « rassembler, amasser, amonceler ». W. A. I. II, 48, l. 15, e-f : KIT = *qarasu* « rassembler, action de rassembler, de mettre en paquet » (cf. l'aram. קרש; l'ensemble des significations du caractère oblige à traduire ainsi *qarasu*, quand il y correspond; mais immédiatement après vient *qarasu sa iṣ* « l'action de tailler le bois », où קרש se prend dans le même sens qu'en hébreu; il faut donc en conclure que l'assyrien *qaras* réunissait les deux acceptions, comme l'arabe قرش). E. A. II, 1, p. 246-247, l. 30-31 : UMENIKIT (2ᵉ pers. du 2ᵉ précatif, 1ʳᵉ voix) = *kiriṣ* « pétrir » (arabe كرص). Dans W. A. I. II, 48, l. 55, e-f, on lit KIT = *ka*. . .; il faut compléter en *ka[raṣu* « pétrir », car immédiatement après vient (la traduction assyrienne détruite) χυχι, que W. A. I. IV, 14, 2, verso, l. 16-17, interprète par בלל « confondre, mêler ». De là aussi « enfermer, fermer »; W. A. I.

II, 9, l. 12, c-d : ENNUNTA MINIKIT (3ᵉ pers. sing. prétér. de l'indicatif de la 5ᵉ voix) = *ana sibitti iklasu* « il l'a enfermé (hébr. כלא) dans la prison »; W. A. I. II, 21, l. 35, c-d : KITA (participe) « fermant, ce qui ferme » = *kalû* « clôture, enceinte ». D'un autre côté, l'idée d'amonceler conduit à celle de « gonfler, enfler »; W. A. I. II, 17, l. 68, a-b : A NAG KITA « l'eau bue gonflant » = *epiḥu* « l'eau qui en buvant fait enfler » (syr. ܢܦܚ). Nous trouvons aussi (W. A. I. II, 30, l. 16, e-f) [cuneiform] interprété par *uru* « grossesse » (de הרא); mais une glose nous apprend que c'est là un groupe idéographique complexe (représentant proprement « le gonflement de la femme ») qui doit se lire par un mot particulier, KUDA.

Il est plus difficile d'établir une relation entre toutes ces idées et celle de « laisser, manquer », exprimée aussi en accadien par le même signe, mais par un autre radical. Syllab. Aᵉ, 343 :

TAK [cuneiform] *ezibu* (עזב).

C'est de la même façon qu'il faut transcrire dans W. A. I. II, 48, l. 32, c-d; et dans W. A. I. II, 13, l. 37, a-b, ANTAKA (3ᵉ pers. du participe conjugué de la 1ʳᵉ voix) traduit en assyrien *sa izibu* « ce qui reste », ou plutôt « ce qui manque ». A la suite de TAK expliqué par *ezibu*, W. A. I. II, 48, l. 33 et 34, c-d, enregistre comme exemples de ce sens deux expressions accadiennes auxquelles l'analyse donne un caractère étrangement recherché :

GAR NAM NUTAK, mot à mot « quoique ce soit ne laissant pas, ne manquant pas » = *birṣu* « accumulation exubérante » (cf. aram. ברץ);

GAR NAM NUTAKTAK, mot à mot « quoique ce soit ne laissant aucunement » = *gansu* (pour *gassu*) « accumulation exubérante, trésor » (cf. גס « grand, abondant, copieux »; syr. ܓܙܐ « trésor, richesse »).

Dans un document astronomique décrivant les phases et

la marche de plusieurs éclipses (W. A. I. III, 51, VII, l. 38), je lis, avec le verbe עזב représenté par notre idéogramme :

atalu	*imnasu*	*ipalkat*	*ninnu*	*izib*
L'éclipse	à sa droite (de la lune)	passe,	par suite	reste

amaru	*sumelisa*
le voir	de sa gauche.

« L'éclipse (qui est partielle) passe à droite de l'astre, dont le côté gauche garde son aspect ordinaire ».

[cuneiform] est aussi un surnom du dieu Maroudouk, pour lequel une glose donne la lecture GUDIBIR (W. A. I. II, 48, l. 36, a-b), mais nous en ignorons la signification.

6.

ACCADIEN.

......	[cuneiform]	[cuneiform]	[cuneiform]
....	MAχ	ANA	AZAGGATA
....	très-haut (1)	du ciel	brillant + dans

[cuneiform]	[cuneiform]
PAPχALLAZU	NE
(dans) mouvements rapides + tes (2)	les.

ASSYRIEN.

ina]	....	*ṣi-ru-ti*	*sa*
Dans	....	les plus hauts	des

same (*ANe*)	*elluti*	*ina* (*KÛ.MES*)
cieux	brillants	à

i-te-it-tu-qi-ka

les mouvements rapides.

(1) Syllab. A, 336 et 337:

MAχ . [cuneiform] . *ṣîru* « très-haut, le plus haut, suprême » (cf. W. A. I. II, 31, l. 22, f-g).

MAχ [cuneiform] *rabû* « grand ».

On interprète aussi MAχ par *ma'du* « nombreux » : W. A. I. II, 31, l. 21, f-g. Mais la traduction la plus habituelle est *ṣîru*; elle se rencontre à chaque pas dans les documents bilingues. Pris substantivement, ce mot de MAχ, qui exprime toute espèce de notion de grandeur poussée au plus haut degré, est traduit *rabû* « grand, magnat, chef » : W. A. I. II, 31, l. 18, f-g; cf. l. 36, b. Purement accadien d'origine, le mot a passé dans le langage de la population sémitique; on trouve quelques exemples de *maḫḫu* « très-haut, très-grand, très-nombreux », jusque dans les inscriptions purement assyriennes (exemples dans Norris, AD, p. 765 et suiv.).

(2) Sur le mot [cuneiform] et sa signification, voy. ESC, p. 22. Seulement il paraît positif aujourd'hui qu'il ne faut pas transcrire, comme je faisais dans ce travail, NIRχALLA, mais PAPχALLA. [cuneiform] est ici un simple déterminatif aphone, comme le prouve l'échange des deux orthographes où ce signe est exprimé (W. A. I. IV, 5, col. 2, l. 46) ou bien omis (W. A. I. II, 17, l. 37, c-d; IV, 5, col. 3, l. 17-18 et 24-25, et *passim*), avec la même traduction *muttalliku* ou *mutalliku* « passager, qui marche rapidement ». PAPχALLA est l'état de prolongation d'un mot PAPχAL, que Syllab. AA, 54, en le prenant comme substantif, interprète par *italluku* (de הלך), synonyme exact de notre *itettuqu* (de עתק). Jusqu'ici dans le Syllabaire on n'avait su lire que [cuneiform] χA-AL comme indication de lecture pour [cuneiform]; mais M. Friedrich Delitzsch (AL, 2ᵉ édit. p. 66) affirme maintenant avoir discerné dans un nouvel examen de l'original les vestiges de [cuneiform] PA-AP-χA-AL, et je ne vois aucune raison pour

révoquer en doute ce qu'il énonce. Il en résulte que [cunéiforme], avec ou sans le déterminatif [cunéiforme], ne représente pas le radical simple χAL (sur lequel voy. Friedrich Delitzsch, AS, p. 52 et suiv.), mais un composé PAP-χAL, dont ce radical est un des éléments (voy. du reste ce que j'en ai déjà dit dans le *Journal asiatique*, avril-juin 1878, p. 281).

7.

ACCADIEN.

...... [cunéiforme]

.... χULLIES ....NE

.... joyeusement (1) ......(2)

[cunéiforme]

SAMURADANSARSAR

s'empresse ensemble autour de toi (3).

ASSYRIEN.

.... *kab-tu* *ḥa-dis*

.... honoré (4) joyeusement

i-qar-rabu-ka

s'empressent autour de toi.

(1) Le signe [cunéiforme] est interprété dans Syllab. A, 46-48, par : UKUS = *kissû*; χUL = *ḥidutu*, et BIBRA = *bibrû*. Dans ce dernier cas je lis BIBRA et *bibrû*, non BIDABRA et *bidarrû*, comme propose M. Friedrich Delitzsch (AL, 2ᵉ édit. p. 46), parce que, dans ces indications de prononciation que donnent

les Syllabaires, c'est toujours pour leurs valeurs phonétiques ordinaires dans les habitudes de l'orthographe assyrienne, et non dans celles de l'orthographe accadienne, que sont employés les signes de l'écriture.

Kissû est la « réunion », le « rassemblement », de la racine כנש, qui est aussi celle de *kissati* « légion, foule », et qui correspond à l'hébreu כנס. *Ḥidutuv* est la « joie », la « satisfaction », la « réjouissance », de la racine חדה. Pour l'emploi de l'idéogramme avec cette lecture dans les textes assyriens, voy. G. Smith, ***Assurb.***, p. 5, l. 23; 224, l. 50; 312, l. 75; 314, l. 90. χUL « joie » se rattache à un radical verbal « être satisfait, être joyeux », dont nous avons le dérivé factitif par duplication, au participe, dans ce passage d'un hymne qui n'a pas de version assyrienne (W. A. I. IV, 25, col. 1, l. 21) : SÀBI χULχULLA PAR ZALLA AAN « réjouissant son cœur, l'apparition du jour aussi ». Cf. χULχULLA = *ḥidatû* dans W. A. I. IV, 18, 1, l. 6-7. Ici χULLIES = *ḥadis* est un adverbe régulièrement formé de ce mot χUL.

χUL (la prononciation indiquée par une glose) est encore expliqué dans W. A. I. II, 20, l. 27, c-d, par l'assyrien *nigû*, et, à côté (l. 32-34, c-d), nous avons *nug libbi*, l'un et l'autre appartenant manifestement à la racine נגו (arabe نجا), que sa signification primitive de délivrance, expansion, avait conduit en assyrien à celle de joie.

Quant à *bibrû*, c'est une forme בבר pour ברבר de la racine ברר, comme *dadmu* pour דמדם de דם (Friedrich Delitzsch, AS, p. 143). Le sens est « favori, celui en qui on se complaît »; ainsi, dans un hymne unilingue, je vois Maroudouk appelé *bibru sa abisu* « le favori de son père ». Dans l'accadien BIBRA, qui y correspond, nous avons donc, comme tout à l'heure dans ŚIGAR et dans ŚABURA, un exemple des emprunts que, pendant la longue durée de leur existence et de leur contact, la langue d'Accad a faits à l'assyrien sémitique, emprunts qui sont, du reste, infiniment moins multipliés que ceux de l'assyrien à l'accadien.

(2) Nous avons ici un mot que la version assyrienne semble avoir omis de rendre. La désinence NE, écrite phonétiquement après l'idéogramme de ce mot, est celle d'un pluriel, ou bien de l'état de prolongation d'un radical se terminant en N et ayant pour voyelle dominante E ou I. Il est, du reste, impossible, dans l'état actuel des connaissances, de traduire et même de transcrire ce mot, car nous ignorons la lecture et la signification de l'idéogramme [cunéiforme].

(3) Le sens est ici positivement déterminé par la version assyrienne; mais la transcription du radical verbal est encore douteuse. Entre les diverses lectures dont est susceptible l'idéogramme [cunéiforme] (voy. ce que nous en avons dit dans le *Journal asiatique*, avril-juin 1878, p. 311-313), celle qui m'a paru le mieux convenir à la phrase est SAR « pousser en avant », au sens transitif ou intransitif (susceptible de polariser sa voyelle en SAR sous l'influence du voisinage de certains sons vocaliques, d'où le caractère passe dans les usages assyriens avec la double valeur phonétique de *sar* et de *ser*); je vois donc ici, dans [cunéiforme] [cunéiforme], son dérivé duplicatif SARSAR. L'acception, dans ce cas, comme celle du sémitique קרב, qui le traduit, est proprement « s'approcher », et c'est ainsi qu'à la 9[e] voix, encore traduit par le paël de קרב, nous le voyons prendre la signification que lui donne M. Friedrich Delitzsch, AL, 2[e] édit., p. 73, 7, l. 7-8 :

Accadien.

ZAE	KUD	ZIDA	SUMINIBSARSAR
Toi,	un jugement	juste	te concerne (décide de toi).

Assyrien.

kâsi	*śule*	*kitti*	*iqarrabki*
Pour toi,	un décret	de justice	te concerne.

L'hymne que nous étudions offre une riche série d'exemples de la voix verbale que, dans mes travaux antérieurs, j'ai

classée comme la 7ᵉ (LPC, p. 199 et 226). C'est d'abord ici SAMURADANSARSAR, puis un peu plus loin SAMURADABLAGIES et SARADANGUB. Cette voix est produite par la combinaison de trois particules formatives, SA, RA et DA; ces deux dernières sont celles qui caractérisent la 3ᵉ voix, coopérative, et la 2ᵉ, causative. Quant à SA, ne connaissant de la voix que j'appelais alors 7ᵉ que des exemples à la 3ᵉ personne, je conjecturais (LPC, p. 169) que SA y était un pronom sujet de cette personne. Ceci a été démenti par la constatation, que j'ai faite depuis lors (ESC, p. 326), de l'existence d'une voix plus simple à laquelle doit appartenir légitimement le rang de 7ᵉ, tandis que celle qui nous occupe devra désormais être classée 13ᵉ, à la suite des autres voix à combinaison de plusieurs formatives. Dans cette vraie 7ᵉ voix, SA est positivement une particule formative qui se préfixe à toute l'agglutination verbale, même au pronom sujet; nous y avons, par exemple, à la 2ᵉ pers. du 2ᵉ indicatif, le radical verbal étant LAL, SAMUNLAL (SA-MUN-LAL) traduit en assyrien *tarṣat* « tu établis, tu étends » (W. A. I. IV, 26, 4, l. 46-47). Le sens de la particule SA est confirmatif, comme nous le voyons dans Syllab. A, 62, où, prise isolément, elle est traduite par l'assyrien *lû* « certes, soit ».

Dans la voix que nous appelons désormais 13ᵉ, elle se combine avec les deux autres particules RA et DA, la voix verbale etant confirmative — coopérative — causative. Sous le bénéfice des observations précédentes, nous pouvons maintenant bien comprendre le mécanisme de sa conjugaison, où le pronom objectif, quand on l'incorpore, s'insère entre la première et la seconde formative, tandis que la place constante du pronom sujet est à la suite des trois formatives et immédiatement avant le radical. Les formes que fournit notre texte doivent être analysées en :

SA-RA-DA-N-GUB, 3ᵉ pers. sing. prét. du 1ᵉʳ indicatif;

SA-MU-RA-DA-N-SARSAR, 3ᵉ pers. sing. prét. du 1ᵉʳ indicatif, object. (2ᵉ pers. object.);

SA-MU-RA-DA-B-LA-GI-ES, 3ᵉ pers. plur. prét. du 2ᵉ indicatif object. (2ᵉ pers. object.).

J'ai donné le numéro 13 à la voix caractérisée par SA-RA-DA, parce qu'il faut classer auparavant, en la comptant comme 12ᵉ, une voix du même mécanisme, mais un peu moins compliquée, qui n'emploie que les deux formations SA et RA. En voici un exemple, à la 3ᵉ pers. plur. prés. du 2ᵉ indic. object. (2ᵉ pers. object.), que j'emprunte à un texte encore inédit : SAMURABGARRINE (SA-MU-RA-B-GARR-I-NE) = *isakkanuka.*

Dans les formes de cette 12ᵉ voix, et sans doute aussi de la 13ᵉ, il peut se produire un échange de voyelles entre la première formative et le pronom objectif incorporé qui la suit, la première devenant SU au lieu de SA, tandis que le second devient MA pour MU. Exemples :

KÂ SUMARANGALLIES et KÂ SUMARANMALLIES, expressions données pour synonymes et traduites toutes deux *appa illabbinuka* « ils ont prosterné leur face (mot à mot : leur nez) devant toi ». W. A. I. IV, 30, 1, verso, l. 8-10.

Il faut analyser :

SU-MA-RA-N-GALLI-ES, 3ᵉ p. plur. prétér. 1ᵉʳ indicat. object. (2ᵉ p. obj.), radical GAL ;

SU-MA-RA-N-MALLI-ES, 3ᵉ p. plur. prétér. 1ᵉʳ indicat. object. (2ᵉ pers. obj.), radical MAL.

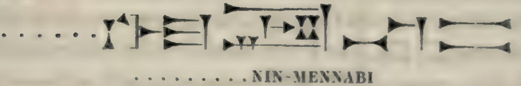
Notons en passant cette équivalence des deux radicaux GAL et MAL, de même que nous avons celles de GEN et MEN, pour exprimer la notion d'« être », et de GAR et MAR, traduits également *sakanu* (W. A. I. II, 40, 5, dans une sorte d'exercice grammatical sur les échanges de consonnes, établit déjà le parallèle entre ces derniers radicaux). Ces faits semblent donner raison à M. Sayce, quand il admet dans la phonétique accadienne une permutation entre G et M = V, par l'intermédiaire de GU. Déjà antérieurement j'avais signalé (EA, I, I,

p. 26, 3, p. 70) celle de MM ou M avec NG, établie positivement par l'échange des formes DIMMER et DINGIR pour l'un des mots signifiant « dieu », GIMIR et GINGIR pour un surnom de la déesse Istar. C'est de cette permutation que découle l'équivalence du nom géographique *Sumer* avec le biblique שנער. W. A. I. II, 40, l. 77, a-b, nous en offre encore un exemple des plus précieux dans la formative de la 6ᵉ voix verbale, en donnant INGADATE comme une variante dialectique de IMMADATE.

(4) L'état de mutilation du texte ne permet pas de discerner ici positivement si *kabta* (pour *kabdu*) doit être pris comme un adjectif au cas régime direct, ou, ce qui serait encore grammaticalement très-possible, pour un adverbe formé de ce cas, comme l'hébreu en a conservé un certain nombre tout en perdant les antiques désinences casuelles.

8.

ACCADIEN.



. . . . NIN-MENNABI

. . . . La dame + (de) couronne + la (1)



ULLIES

en fête (2)

SAMURADABLAGIES

te conduisent ensemble (3).

ASSYRIEN.

....	*be-lit*	*ili*	*el-ṣi-is*
....	la dame	des dieux (4)	en fête

iz-za-az zu-ka

te conduisent.

(1) Il y a ici désaccord complet entre le texte accadien et la version assyrienne. Comme il arrive plusieurs fois dans ce genre de documents, l'accadien, mentionnant une déesse, la désignait par un de ses titres qualificatifs, « la Dame de la couronne, de la tiare »; le traducteur assyrien y a substitué son nom plus habituel *Belit ili*. La grande Belit est désignée de la même manière par l'appellation (devenue allophone dans un texte purement assyrien et ne différant de celle que nous avons ici qu'en ce que le mot MENNA n'y est pas accompagné du suffixe BI, du cas déterminé de la déclinaison accadienne), dans l'inscription des Barils de Sargon à Khorsabad (l. 38 de l'édition anglaise; l. 45 de celle de M. Oppert), où elle est en outre désignée comme *banit ili* « génératrice des dieux ».

L'idéogramme , entrant dans la composition du nom divin qui nous occupe, est interprété par « couronne, tiare » dans W. A. I. II, 20, l. 41, c-d., où une glose en donne la prononciation MEN. On remarquera que ce sont précisément ces deux signes, les phonétiques normaux pour écrire ME-EN, que la composition du caractère complexe nous montre enfermés dans . Dans W. A. I. IV, 29 recto, l. 13-14, MEN GAMNA « la couronne (est) son bienfait » est traduit *uge supû* « créant les couronnes ». Aux lignes 15-16 du même document, le composé abstrait NÂKA-MEN, mot à mot « la qualité de (posséder) la couronne », a été rendu dans la version assyrienne par *sarrut* « la royauté ».

Dans notre texte, la forme de prolongation en NA confirme la lecture MEN. Celle-ci me paraît être le résultat d'une corruption phonétique et d'une contraction, avec élision de la voyelle initiale, de AMI ENNA = *agû elû* « tiare élevée », que W. A. I. II, 30, l. 19, g-h, donne sous sa forme pleine. Si cette explication est admise, MEN désignerait spécialement la cidaris, la tiare droite et élevée des rois, tandis que AMIA (pour lequel W. A. I. II, 32, l. 13, g, dans une glose, donne le synonyme EGA emprunté au sémitique AGÛ) serait l'expression générale pour toute espèce de « couronne ».

(2) Syllab. A, 98 et 99, interprète le signe , lu ULU, par *ullu* et *ulṣu*, deux mots auxquels il faut attribuer sûrement la signification de « fête, réjouissance », le premier de la racine הלל, le second de עלץ. Cette dernière racine se dessine encore plus clairement dans l'adverbe que nous avons ici, *elṣis* « en fête », traduisant l'adverbe accadien ULLIES, non moins régulièrement formé de ULU, UL.

Une variante de Syllab. A, 99, substitue *ḥa* . . . . . à *ulṣu*. M. Friedrich Delitzsch (AL, 2e édit. p. 48) restitue de la manière la plus heureuse *ḥasasu*, le verbe d'où dérive *ḥissatuv*, donné dans W. A. I. II, 13, l. 25, a-b, comme synonyme de *ulluṣ libbi* « réjouissance du cœur, joie »; à la l. 26 du même document un autre synonyme est *nambaṭu*, et à la l. 18 *ulṣuvva* figure comme une variante de *ulṣu*.

(3) *Izzazzu* est à cet endroit, dans la version assyrienne, pour *izzazizu;* c'est un niphalel du verbe זוז « mettre en mouvement ». C'est, en effet, par l'infinitif de l'aphel de ce verbe, *uzuzu,* que l'idéogramme est interprété dans Syllab. AA, 57.

Un certain nombre de gloses des tablettes lexicographiques donnent la lecture de ce caractère. Telles qu'elles ont été publiées jusqu'ici, on y lisait SUχ (W. A. I, II, 27, l. 15, a, et

48, l. 62, c) ou SUχ (W. A. I. II, 36, l. 71, g). Mais il est positif que, sur ce point, les copies sont fautives et que, dans tous les passages indiqués, les originaux portent LAχ (G. Smith, *Transact. of the Soc. of Bibl. Archæol.*, t. III, p. 592; Friedr. Delitzsch, AL, 2ᵉ édit., p. 38, note 1). C'est donc à tort que j'ai restitué dans la colonne centrale du Syllab. A*, 101 :

śuḫ . ? . *aradugunû*.

Le nom conventionnel *aradugunû*, impliquant la combinaison de trois traits horizontaux, , avec , semble plutôt désigner une forme de caractère telle que , qui ne s'est pas jusqu'ici rencontrée, ou même .

Les gloses indicatives de la prononciation LAχ accompagnent dans les tablettes la traduction du signe qui nous occupe par le sémitique שלל « enlever, emporter, dépouiller, piller ». W. A. I. II, 27, l. 15 et 16, a-b : LAχ = *salalu;* LAχ-LAχ = *nasallulu*. W. A. I. II, 36, l. 71, g-h : LAχ = *saluluv;* W. A. I. II, 48, l. 62, c-d : LAχLAχ = *itaslulu*. Mais telle n'est pas la signification la plus ordinaire de l'idéogramme, bien qu'on le trouve aussi rendu par *ṣabatu* « prendre » (Sayce, *Assyr. gramm.*, p. 27, n° 307). Le sens principal est celui de « faire aller, pousser en avant, mettre en mouvement », conforme à la composition du signe, qui est produit par le caractère DU « aller », deux fois répété par superposition (d'où son nom conventionnel *aradu-minnabi, aradubû* isolément, et *aradu* en composition étant la désignation de ; voy. mes *Syllabaires*, p. 57, 61 et 64). C'est dans ce sens que est traduit par le verbe זוז, et, comme substantif, par *talliku* « marche » (G. Smith, *Phon. val.*, n° 228). En effet, l'idée de mise en mouvement peut être ici, comme il arrive pour beaucoup de verbes accadiens, transitive ou intransitive. De là l'emploi du dérivé duplicatif LAχLAχ, à la 5ᵉ voix, dans des cas où l'assyrien le rend par l'*ittanaphal* de הלך :

INE NEURUGAL TAŚŚAK AGGA MULGELALGE MUNLAχLAGIES

(plur. prétérit de l'indicatif impersonnel) = *ina mahar Nergal qarradu dannu sa Bel ittanallaku* « ils sont venus en face de Nergal, le champion puissant de Bel », W. A. I. IV, 2, col. 5, l. 18-19;

[MA]DA MADABI MUNLAχLAGI[ES = *mâta ana mâti ittanalla*[*ku*] « ils vont de pays en pays », W. A. I. IV, 27, 5, l. 6-7.

Le simple LAχ est employé avec le même sens (au participe de la 1re voix) dans W. A. I. IV. 5, col. 1, l. 42-43, où sa traduction assyrienne est détruite : ID ZIDA MERMER LAGA MES « à la droite de Mermer s'avançant eux » = *ina imitti Ramâni . . . . . sunu* « à la droite de Raman, ils s'avançaient, eux ».

G. Smith (*Transact. of the Soc. of Bibl. Archæology*, t. III, p. 592) a établi que, dans l'acception de « mettre en mouvement, faire aller », et même intransitivement « aller », notre idéogramme se lirait encore en accadien LAχ. De là le mot ou MÀ-LAχ, mot à mot « celui qui fait aller le navire », est le nom qui désigne « le pilote, le rameur, le batelier »; il passa en assyrien sous la forme *malahu* (GUZA MALAχ = *kussu sa malahi* « siège de rameur »), ou plutôt l'assyrien s'empressa de traduire par l'expression מלח « marinier, matelot », commune à toutes les langues sémitiques et dérivant de la notion de la salure de la mer, l'accadien MÀ-LAχ, se complaisant, comme tous les idiomes en pareil cas, à cette assonance fortuite entre deux mots de même sens, mais d'origines et de formations si différentes.

Dans W. A. I. IV, 30, 1, verso, l. 1-4, nous avons DINIMER ANA MIE MUNLAχLAGIES, avec deux variantes pour le verbe, LAχLAGIES et MUNSENGIES = *ili sa same ana tahazi izzazzuka* « les dieux du ciel t'ont conduit au combat ». LAχLAGIES est le pluriel du prétérit de l'indicatif impersonnel de la 1re voix du dérivé duplicatif de notre verbe, LAχLAχ, et MUNLAχLAGIES celui de l'indicatif impersonnel de sa 5e voix; quant à MUNSENGIES, nous y reconnaissons avec certitude

une 3ᵉ pers. plur. prétér. du 1ᵉʳ indicatif de la 9ᵉ voix du verbe GI. W. A. I. II, 18, l. 45, a-b, fournit encore GANEN-LAχLAGIES (pluriel du 1ᵉʳ précatif de la 1ʳᵉ voix) = *lûkayan* « qu'il établisse » (la construction de la phrase a permis de mettre le verbe au pluriel en accadien et au singulier dans la version assyrienne), et W. A. I. IV, 18, 1, l. 42 et 44, ŚUNA GANENLAχLAGIES = *ina zumrisu lûkai*[*nu*] « qu'ils établissent dans son corps », car *kânu* (כון) est donné par AA, 57, à côté de *uzuzu*, parmi les significations de LAχ. W. A. I. IV, 5, col. 1, l. 48-51, traduit même le verbe simple, non plus par זוז « mettre en mouvement », mais par כון « fixer, se fixer » (sur ce dernier mot, voy. plus loin la note 4 du verset 9) :

Accadien.

ANA	DAMALLA	KÎKÛ	ANA	LUGALLAGE
(Dans) le ciel	vaste	siége	Anou	roi + de

χULLUBI	LAGA	MES	GABRI	NUTUKA	MES
malignement	se fixant	eux,	rival	n'ayant pas	eux.

Assyrien.

ina	*same*	*rapsuti*	*subat*	*Aniv*	*sarri*	*limnis*
Dans	les cieux	vastes	siége	d'Anou	roi	méchamment

izzazu	*va*	*maḫira*	*ul*	*isû*
ils s'étaient fixés	et	rival	non	ils avaient.

Dans les formes plurielles du dérivé LAχLAχ qui viennent d'être citées, comme dans celles de la 13ᵉ voix du simple LAχ que donne le texte étudié par nous, nous constatons que le radical, LAχ à l'état absolu, devient LAGI (orthographié [illegible]) pour supporter le suffixe ES du nombre. De même, le participe est LAG-A, orthographié [illegible]. C'est un fait grammatical important, dont il faut prendre bonne note. J'ai établi ailleurs qu'un certain nombre de mots accadiens, verbes ou substantifs, dont la racine se terminait par

une gutturale, un L, un N ou un M, ne la présentent dans son intégrité que lorsqu'ils reçoivent un suffixe, celui-ci jouant un rôle conservateur et retenant, pour lui servir de support avec une voyelle de prolongation, la consonne finale, laquelle s'élide ou s'efface à l'état absolu, quand elle n'est pas suivie du suffixe (ESC, p. 72-75, 102-107). Ici la racine est manifestement LAG, et nous la retrouvons intacte quand s'y attache le suffixe du pluriel, LAG-I-ES, ou celui du participe, LAG-A; à l'état absolu elle s'altère, mais ne s'efface pas encore complétement; par un premier pas vers l'effacement, elle s'aspire en LAχ. C'est cette forme aspirée de l'état absolu qui devient la lecture normale de l'idéogramme du verbe, , et, pour prévenir le lecteur de la manière différente dont il faut le prononcer quand il est suivi d'un suffixe de nombre, de temps ou de mode, on trace habituellement le complément phonétique GI à la suite de l'idéogramme du radical et avant l'expression du suffixe du pluriel, , ou le complément phonétique GA également après le radical quand il s'agit du participe, . Mais il faudrait toujours lire LAGIES, et non LAχES, ou LAGA, non LAχA, si le scribe, usant de la faculté qu'il possédait, s'était borné à écrire ou , en ne joignant à l'idéogramme que l'expression du suffixe.

Le verbe LAχ, racine LAG, faisant au pluriel du prétérit LAGIES (par suite, au présent, sing. LAGI, plur. LAGINE), est le premier type constaté d'une des manières dont les radicaux se comportent et peuvent se modifier dans la conjugaison verbale accadienne. Mais je crois qu'un verbe tout différent de signification, bien qu'homophone, fournit un second exemple presque certain du même fait grammatical. A côté des formes du verbe PAPPAR « briller », faisant à l'état de prolongation PAPPARRA (ESC, p. 34), les textes accadiens accompagnés de versions assyriennes en offrent d'autres, comme = *limmir* ou *libib* « qu'il brille », où représente un verbe de même sens, mais d'une tout autre lecture, puisque c'est en GA

qu'il forme sa prolongation [1]. Ce verbe est sûrement le dérivé duplicatif d'un des radicaux simples que l'idéogramme est susceptible de peindre. Mais parmi les nombreuses lectures connues de l'idéogramme en question, il n'en est aucune se terminant par G, tandis que nous en constatons une qui est rendue par LAχ. (Syllab. A*, 136; cf. la glose de W. A. I. II, 27, l. 8, c, transcrivant par LAχχA, et celle de II, 52, l. 68, g, donnant KIZLAχ pour la lecture de .) L'analogie avec ce que nous venons de constater pour le verbe LAχ m'induit à penser que doit être transcrit LAχLAGA et qu'il faut y reconnaître l'état de prolongation du dérivé duplicatif de ce LAχ, où la transformation du χ final en G est précisée par l'addition du complément phonétique GA. Et de cette façon les trois radicaux verbaux, homophones mais entièrement distincts, que possède l'accadien et qui sont LAχ à l'état absolu, se trouvent former leur état de prolongation d'une manière différente, qui ne permet pas de les confondre :

LAχ « laver, purifier », ét. prol. LAχχI (C'est exclusivement ainsi que se forme le présent du verbe, de même que le pluriel du prétérit en est LAχχIES; quant à LAχχA = *limśu*, dans W. A. I. IV, 32, 2, l. 54-55, et NU-LAχχA = *la miśâ*, dans W. A. I. IV, 26, 5, l. 13-14, cf. l. 10, ce sont un impératif et un participe négatif, c'est-à-dire deux modes qui substituent à la voyelle de prolongation du présent, I, un suffixe caractéristique A; cette modification était nécessaire à introduire à ce que nous en avons dit dans ESC, p. 24 et suiv.);

[1] C'est à tort que j'ai transcrit dans ce cas PAPPARGA. Sans doute, cette dernière forme existe (j'en ai des preuves positives, sur lesquelles je reviendrai dans une autre occasion), mais elle est exclusivement adjective, et on ne saurait grammaticalement l'admettre comme verbale. Quand représente un mode de verbe, il n'est pas possible de le lire PAPPARGA, c'est sûrement l'état de prolongation d'un mot terminé en G ou en χ, et ce ne peut pas être autre chose.

[cunéiforme] LAχ « pousser en avant, mettre en mouvement, conduire » (rac. LAG), ét. prol. [cunéiforme] LAGI;

[cunéiforme] LAχ « briller » (rac. LAG), ét. prol. [cunéiforme] LAGA.

On se rend facilement compte de la transition d'idées qui a fait donner la signification substantive de « pasteur » à un idéogramme dont l'acception primitive était verbalement « faire aller, diriger, conduire ». Il n'y a donc pas lieu d'être surpris si, dans Syllab. AA, 57, *rieuv* « pasteur » (hébr. רעה) est enregistré, à côté de *uzuzu* et de *kânu*, parmi les significations du caractère [cunéiforme], accompagné d'une indication de lecture dont il ne reste plus que . . . . . U. Nous retrouvons l'idéogramme avec la même traduction dans W. A. I. IV, 27, 1, l. 1-2, mais accompagné du complément phonétique [cunéiforme] BA, destiné à déterminer l'adoption d'une lecture exceptionnelle et d'emploi rare.

Accadien.

ŚIBA	ENI	(D. P.) DUMUZI	MUTAMNA (?)	NIN		ANA
Pasteur,	seigneur	Tammouz	amant	de la dame		du ciel.

Assyrien.

rieuv	*beliv*	(D. P.) *Dumuzi*	*ḥamir*	(D. P.) *Istar*
Pasteur,	seigneur	Tammouz,	amant	d'Istar.

J'ai transcrit [cunéiforme] [cunéiforme] ŚIBA conjecturalement, mais, je crois, avec quelque vraisemblance; car il y a au moins une coïncidence singulière dans ce fait que le BA, donné comme désinence par le complément phonétique, est précisément la seconde syllabe du seul mot certain pour dire « pasteur, berger », que nous connaissions jusqu'ici dans la langue d'Accad, *śiba*, révélé par Syllab. A. 213:

ŚIBA . [cunéiforme] . *rîu*.

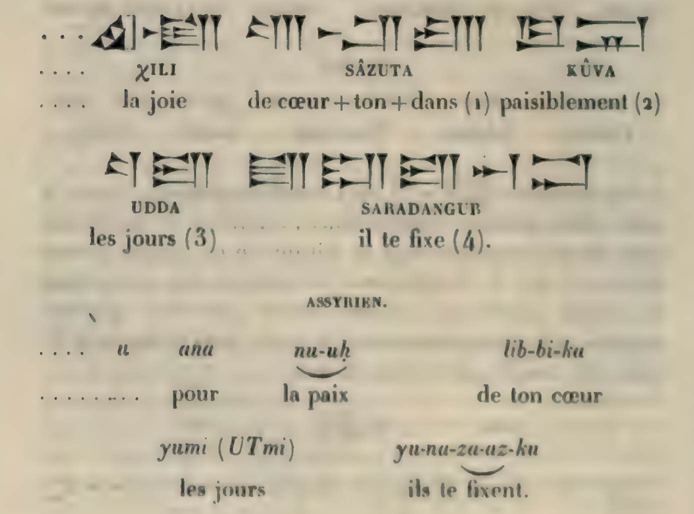
(4) *Bêlit ili* « la Dame des dieux » est écrit ici [cunéiforme]

, comme dans W. A. I. II, 55, l. 1, b, avec *ili* représenté idéographiquement (ou plutôt par voie d'allophonisme) par les deux signes . Syllab. A*, 15 et 16, enregistre *ili* comme ayant fini par devenir une valeur phonétique d'usage assyrien pour et . Ceci est confirmé par l'orthographe quelquefois employée pour le mot *bel* « seigneur », , et le nom du dieu Bel, , car il ne faut pas y chercher autre chose qu'une expression phonétique d'une recherche raffinée, à transcrire *be-ili*.

Tout ceci se rattache à l'existence d'un mot accadien NI « dieu », formant son pluriel par répétition, NINI « les dieux ». Ce mot n'est manifestement qu'une variante du bien connu ANA « dieu », que nous avons étudié dans ESC, p. 5-14, et que nous y avons vu se réduisant quelquefois à NA, par élision de la voyelle initiale.

9.

ACCADIEN.



.... ΧILI SÂZUTA KÛVA
.... la joie de cœur + ton + dans (1) paisiblement (2)

UDDA SARADANGUB
les jours (3) il te fixe (4).

ASSYRIEN.

.... *u* *ana* *nu-uh* *lib-bi-ku*
.... pour la paix de ton cœur

yumi (*UTmi*) *yu-na-za-az-ku*
les jours ils te fixent.

(1) χILI, dont la restitution ici me paraît certaine, est interprété à l'habitude (un exemple dans W. A. I. IV, 9 recto, l. 19-21) par *kuzbû* « brillant, splendide, magnifique » (ESC, p. 49; sur le mot assyrien, voy. Norris, AD, p. 546). Au cas déterminé, χILIB ou χILIBU devient une des expressions de l'idée de « dieu », ⟶| (W. A. I. II, 48, l. 28, a-b), mot à mot « le splendide, le brillant » par excellence. Comme substantif, χILI = *kuzbû*, en parlant de la femme, est sa « beauté », sa « grâce », sa « séduction », dans W. A. I. II, 33, l. 64, g-h.

En revanche, W. A. I. IV, 4, col. 3, l. 13-15, nous offre Ê χILIATA traduit en assyrien *ina nuḫḫi*. Il faut interpréter l'accadien « dans la demeure de la joie » et l'assyrien « dans la satisfaction, dans la paix »; des deux expressions ainsi mises en correspondance, celle d'une des langues est empruntée à la notion de la splendeur, de l'éclat de la réjouissance, et celle de l'autre dérive originairement de l'idée de repos, de calme (de la racine נוח). Cet exemple justifie complétement l'équivalence de χILI SÂ = *nuḫ libbi*, que je crois retrouver dans le texte que je commente.

La construction grammaticale χILI SÂZUTA nous offre le cas inessif du substantif χILI, χILI-TA, puis l'attribut génitif SÂ, muni du suffixe pronominal possessif de la 2e pers. sing., SÂ-ZU, qui s'encapsule entre le substantif dont il dépend et son suffixe casuel χILI SÂ-ZU-TA. En représentant ces quatre éléments par A. B. C. D., la construction que l'assyrien emploie pour le traduire, *inna nuḫ libbika*, sera D. A. B. C., exemple où se marque bien nettement la différence profonde du génie grammatical des deux langues écrites au moyen du même système graphique.

(2) L'accadien [cuneiform] est traduit *nuḫ* dans W. A. I. IV, 18, 2, l. 8-21. En voici quelques exemples empruntés à ce document :

Accadien.

URUZU	KÛVA	χUMURABBI
Ville + ta	le repos	qu'+(elle) de toi + invoque !

Assyrien.

aluka	*nuḥ*	*liqbika*
Ta ville	le repos	qu'elle invoque de toi !

Accadien.

TIN-TIR-KÎ	KÛVA	χUMURABBI
De vie + de l'arbre + le lieu (Le lieu de l'arbre de vie.)	le repos	qu'(il) de toi + invoque !

Assyrien.

babilu	*nuḥ*	*liqbika*
Babylone	le repos	qu'elle invoque de toi !

Accadien.

ÊZU	SIEDI'	URU]ZU	SIEDI'	UMUN
Demeure + ta	favorise,	ville + ta	favorise,	seigneur

KÛVA
du repos !

Assyrien.

bitka	*napliś*	*alaka*	*napliś*	*bel*	*nuḥ*
Ta demeure	favorise,	ta ville	favorise,	seigneur	du repos.

Je lis KÛVA ou KÛMA, parce que je n'hésite pas à voir dans ce mot un dérivé, et probablement à l'origine un participe, du radical verbal KÛ, dont l'équivalence avec נוח, comme avec אשב et תכל, est bien connue (Sayce, *Assyr. gramm.*, p. 40, n° 462), et que la formation de KÛVA, tiré de KÛ, est exactement parallèle à celle de GÛVA, participe de GÛ « parler, dire ».

Le signe est donné dans des gloses relevées par G. Smith (*Phon. val.*, 102) et M. Sayce (*Assyr. gramm.*, p. 14, n° 142) comme susceptible de la lecture phonétique MA, VA.

Il n'y a pas à douter que ce ne soit ainsi qu'il doive être transcrit dans la majeure partie des cas où il représente en accadien un suffixe de dérivation. Nous en avons la preuve formelle par le verbe , dont les exemples sont très-multipliés dans les textes bilingues et qui s'y montre comme un synonyme exact du simple TE = *dahû* (Syllab. A, 311), « s'approcher de, s'attaquer à », hébr. דחה.

 doit être lu TEMA ou TEVA, car nous en avons la variante orthographique , où à se substitue le phonétique ordinaire et indifférent de la syllabe MA = VA, dans W. A. I. IV, 29, 3, recto, l. 49-50. L'exemple est emprunté à la 4ᵉ voix, où SUTE ou SUTEVA prennent une signification que l'on rend par le sémitique לקח « prendre ».

Accadien.

INE	ZI	BARMUNSIB
Grâce	efficacement	elle (pour tu) me l'accorderas

SÂ-BILDU	SUTEVAB
la douleur du cœur	agrée + la.

Assyrien.

kinis	*naplisinni*	*va*	*liqe*	*unnini*
Efficacement	fais-moi grâce	et	agrée	(mes) lamentations.

La version assyrienne, dans le verset que nous commentons, n'a pas cru nécessaire de rendre le mot KÛVA, qui vient renforcer pléonastiquement l'expression χILI SÂZUTA. Son auteur a cru suffisant à la clarté du texte de traduire cette expression en *ina nuḥ libbika*.

(3) UDDA est l'état de prolongation d'un mot UD « jour » (ESC, p. 32). UDDA = *urru* : W. A. I. II, 47, l. 60, c-f. UTU UDDA NÊ = *samsu ina yumi anní* « le soleil en ce jour » : W. A. I. IV, 28, 1, l. 5-6. C'est ce mot UD, et non PAR, qui doit être employé à la transcription de l'idéogramme , quand il

représente la notion de « jour » dans le sens de temps. Nous en avons la preuve dans W. A. I. II, 48, l. 12, a-b, où une glose donne la prononciation UKURKU (il faut ainsi corriger le texte imprimé), avec élision de la première consonne à la rencontre de DQ, pour l'adverbe composé [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform] UD-QUR-KU, mot à mot « jour + autre + pour » = *ana matima* « en quelque cas que ce soit ». Il faut donc lire dans W. A. I. II, 10, l. 22, c-d : UQURKU UNAMEKU (pour UD-NAME-KU) = *ana matima ana arkani* « en quelque cas que ce soit, à l'avenir » (sur le premier de ces adverbes voyez encore W. A. I. II, 10, l. 4, c-d ; le second est traduit *ana arkit yume* « pour la suite des jours », dans W. A. I. II, 48, l. 13, a-b). Nous comprenons ainsi à quels cas et à quelle altération du mot UD « jour » fait allusion Syllab. A, 81, quand il explique [cuneiform] par U = *yumu*.

(4) On trouve sur la tablette, dans la version assyrienne, [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform]. Il paraît évident que [cuneiform] est ici une faute de copiste assyrien pour [cuneiform] et qu'il faut lire *yunazazku*, forme contractée irrégulière pour *yunazzazuka*, 3e pers. plur. présent du paël, avec suffixe de la 2e pers. sing. C'est du moins la seule manière de rendre un compte satisfaisant de l'étrange et impossible forme verbale que nous offrent la tablette originale et sa reproduction lithographique anglaise.

SARADANGUB, que traduit cet *yunazazku*, est la 3e pers. sing. prétér. du 1er indicatif de la 13e voix d'un verbe GUB. Du même verbe, à la même voix, nous avons le singulier prétérit de l'indicatif impersonnel au verset 19 de notre hymne : SARADAGUB = *izzazka*. Au verset 22, c'est l'impératif conjonctif de la 1re voix, avec suffixation du pronom personnel de la 3e pers. comme régime : UAGUBBABI « fixe-lui et » = *iziz va* « fixe et ».

C'est le sémitique נזז, dont le sens assyrien est « fixer », et quelquefois intransitivement « se fixer », qui rend presque constamment l'ideogramme [cuneiform], quand il est lu par le ra-

dical GUB, lecture enregistrée dans Syllab. A*, 100, et déterminée par la forme de prolongation en BA, GUBBA.

En voici quelques exemples :

INGUB (3e pers. sing. prétér. du 1er indicat. de la 1re voix) = *izziz* « il a fixé » : W. A. I. II, 11, l. 70, g-h.

ABANINGUB (3e pers. sing. du 2e précatif objectif de la 1re voix) = *lizziz* « qu'il fixe » : W. A. I. II, 18, l. 49, a-b.

GUBBA (participe de la 1re voix), dans : ŚILA GUBBA MES « (sur) les routes s'établissant eux » = *ina śaqi ittanamzaza* (var. *ittanazazu*, l'un et l'autre pour la forme régulière *ittanazzazu*) *sunu* « eux, ils s'établissent sur les routes » : W. A. I. IV, 2, col. 5, l. 16-17 et 55-56.

BADAGUB (2e pers. sing. prétér. 2e indicat. de la 2e voix) = *ittaziz* « il s'est fixé, établi » : W. A. I. IV, 7, col. 1, l. 12-13.

GANIMTAGUB (pour GANINTAGUB, 3e pers. sing. 1er précat. de la 2e voix) = *lizziz* « qu'il fixe » : W. A. I. IV, 8, col. 3, l. 44-45.

χABARANGUBBA (3e pers. sing. 2e précat. object. de la 3e voix, avec 3e pers. object.) = *lizziz* « qu'il fixe » : W. A. I. IV, 15, verso, l. 27-28.

χABARANGUBŚU (contracté pour χABARANGUBBUS, 3e pers. plur. du 2e précat. object. de la 3e voix, avec 3e pers. object.) = *lizziz* « qu'il se fixe » (la construction de la phrase et la nature du sujet permettent la divergence de nombre que l'on observe ici entre l'accadien et l'assyrien) : W. A. I. II, 18, l. 43, a-b.

Voyez encore, dans l'hymne à Istar, publié par M. Friedrich Delitzsch (AL, p. 73-75, 7) :

Recto, l. 23-24 : MUNIKU GUBBA DIL GUBGUBBA « pour les saisons je fixe, au temps accompli, je fixe puissamment » = *ana sutabul tereti azzaz gitmalis azzaz* « pour le retour périodique des saisons, je fixe (les choses), à leur maturité je fixe (les choses) »; formule répétée aux lignes 25-26 et 27-28.

28, en ajoutant auparavant que c'est pour son père Sin et pour son frère Samas que la déesse fixe ainsi les retours périodiques des saisons.

Recto, l. 29-30 : MARA AI PAR-SARRA MUNNAGUBBA MUNIKU GUBBA DIL GUBGUBBA « à moi, mon père, celui qui répand la lumière, me fixe; pour les saisons je fixe, au temps accompli je fixe puissamment » = *yasi abi Nannaru yulzizzanni sutabul tereti azzaz* « pour moi, mon père Nannar (l'illuminateur) m'a fixé; je fixe le retour périodique des saisons ». *Yulzizzanni*, pour *yuszizzanni*, est une forme contractée du schaphel; la forme pleine serait *yusazzizanni*.

Ce qui est étrange, c'est qu'aux lignes 3-4 du recto du même document l'auteur de la version assyrienne a traduit GUBBAZU NE par *ina uzuziki*, ce qui semblerait impliquer l'idée de mouvement appartenant à la racine זוז (d'où *uzuzu*), au lieu de celle de fixité et de station qui s'attache à la racine נזז; mais il faut supposer que *uzuza* est ici pour *uzzuzu*. Cf. un second exemple analogue dans W. A. I. IV, 5, col. 1, l. 65 et 67.

Dans W. A. I. IV, 30, 3, recto, l. 43-44, nous lisons : ÊA UBUBTA NAMBAGUBBU NE = *ina tubqat bit la tattanamzaz* « dans les régions cardinales du ciel tu ne t'es pas fixé ta demeure » (l'accadien emploie ici la 3ᵉ personne au lieu de la 2ᵉ; c'est ce qui arrive fréquemment dans les hymnes). Puis, aux lignes suivantes (45-48) :

ÊA GABAGUB NAMBABBI EN = *ina bit luzziz la taqabbi* « tu n'as pas dit : Je veux me fixer dans la demeure »;

UBUBTA GABAGUB NAMBABBI EN = *ina tubqati luzziz la taqabbi* « tu n'as pas dit : Je veux me fixer dans les régions du ciel ».

Remarquons en passant dans ces deux exemples, à cause de son importance grammaticale de premier ordre, la forme insolite de la 3ᵉ pers. sing. du 2ᵉ précatif, GABAGUB, au lieu de l'habituel χABAGUB. Elle prouve d'une manière définitive que, si la préformante de ce mode revêt d'ordinaire la forme

χA (et même χU), son type primitif, conservé dans quelques rares exemples, était GA; qu'elle ne différait donc pas essentiellement de celle du 1[er] précatif, [cunéiforme], qu'il faut lire GAN (et non χI, comme le voudrait M. Friedrich Delitzsch), puisque nous en avons quelquefois la variante orthographique [cunéiforme] GA-AN.

W. A. I. II, 13, l. 21, a-b, nous offre aussi, dans une série d'expressions du langage commercial, KÙTA-GUBBA, mot à mot « en argent fixant, garantissant », c'est-à-dire « garantie réelle, gage, couverture », rendu en assyrien *manzazanu*. Nous en avons même, dans la ligne 23, a-b : KÙTA-GUBBAS MININGUB = *ana manzazani yusziz* « il lui a garanti en garantie réelle ».

Quelquefois c'est par כון, au lieu de נזז, que [cunéiforme] est traduit en assyrien :

GANENGUBBA (3[e] pers. sing. 1[er] précat. de la 1[re] voix) = *lû kayan* « qu'il se place, s'établisse » : W. A. I. IV, 15, verso, l. 18-19;

GANENGUBBUS (3[e] pers. plur. 1[er] précat. de la 1[re] voix) = *lû kayan* « qu'on place » : W. A. I. IV, 15, verso, l. 22-23;

χABANGUBBA (3[e] pers. sing. 2[e] précat. object. de la 1[e] voix, avec 3[e] pers. object.) = *lû kayan* « qu'il place » : W. A. I. IV, 15, verso, l. 39-40.

Voici maintenant un exemple où c'est le paël passif de כון qui rend la 2[e] voix de GUB : (D. P.) IQ ŚAKKUL IBTANGUBBUS « ils fixent la porte et le verrou » = *daltu u śikuru kunnu* « la porte et le verrou sont fixés » (W. A. I. II, 15, l. 2 et 3, a-b).

Pour ce qui est de la signification du verbe נזז « fixer », propre à l'assyrien, on peut encore citer comme la caractérisant d'une manière particulièrement nette l'exemple de L. 40, l. 3, *saqis nanzuzu* (pour *nazzuzu*, permansif du *paēl* passif) « ils sont fixés en haut ». Un autre dans L. 40, l. 41. Mais c'est surtout dans les acceptions de son dérivé *manzazu* que cette signification de la racine est bien claire.

Nous lisons dans G. Smith, *Assurb.*, p. 277, l. 60, en par-

lant de la déesse Belit, *sa itti Anuv u Beluv sitluṭat manzazû* « qui est établie fixement dans la domination avec Anou et Bel ». Les officiers de cour que l'on appelle *manzaz pani* (Senn. Grotef. l. 10; Senn. Tayl. col. 1, l. 30; W. A. I. II, 51, l. 47, f; correspondant accadien NIR ou ARIK ŠIGA, W. A. I. II, 39, l. 48, g-h) ou *izzaz pani* (W. A. I. II, 31, l. 53, c; correspondant accadien GUB LIM, *ibid.* l. 52, c), sont ceux « qui se tiennent constamment en présence » du roi. Dans Tigl. col. 1, l. 26, *ana manzaz bit-sadi-matati ana daris* veut dire « pour demeurer éternellement dans la Demeure de la montagne des pays ». G. Smith, *Assurb.*, p. 161, l. 87-88 : *Tammaritu sepâ sarrutiya yunassiq va qaqqaru yusesir ina ziqnisu manzaz masariya* « Tammaritou baisa les pieds de ma royauté et appliqua sa barbe contre le sol fixé à l'escabeau de mes pieds. »

Au concret, *manzazu* est toute espèce d'« objet fixé, dressé », comme un « mât » ou un « poteau » planté en terre, GISGAL (voy. Syllab. A, 267, qui donne ce mot comme lecture accadienne de l'idéogramme [cunéiforme]); c'est ainsi qu'il s'applique aux deux figures colossales qu'Assourbanabal enleva de la porte d'un des temples de Thèbes d'Égypte pour les transporter en Assyrie (G. Smith, *Assurb.*, p. 54, l. 76; voy. ESC, p. 155).

Dans W. A. I. II, l. 41, c-d, GI GUBBA ARIKBI = *man[zaz sep]isu* est « la plante de ses pieds », c'est-à-dire la partie du pied sur laquelle on se tient fixe. W. A. I. IV, 3, col. 1, l. 40 : KI-GUBBÂNITA UMENIGID = *ina manzazi sursusu* « couche-le sur son séant ».

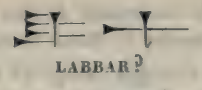
10.

ACCADIEN.

. . . . . . [cunéiforme]

. . . . KU SAR GALLAGE

. . . . la foule (1) grandement (2)



LABBAR?

action de regarder

INNABÂKENE

ils + la + font (3).

ASSYRIEN.

...... *su*	*kis-sat*	*ma-a-ti*	*rabis*	*yu-paq-qu-ka*
...... des	foules	des pays	grandement	te regardent.

(1) L'equivalence de , lu SAR, avec *kissatuv* « foule, multitude, légion » est donnée dans Syllab. AA, 14. Les autres interprétations du mot accadien en cet endroit sont :

mâdu « nombreux »,

sumdu'u « multiplication »,

rabû « grand »,

buḥudu « action de se presser en troupe » (voy. dans Tigl. col. 7, l. 13, l'expression de *buḥude ṣine* pour désigner « les troupeaux de moutons »),

sutabû « action de faire aller » (infinitif de l'*istaphal* de בוא),

sutemuqu « prière fervente » (sur ce mot, voy. W. A. I. II, 39, l. 68, d),

dussû « germination, pullulation »,

nuḥsu « abondance, fécondité »,

gitmalu « généreux », ou bien « mûr, complètement formé, accompli »,

naḥasu su nuḥsi « être fécond, produire abondamment ».

(2) GALLAGE est le cas relatif de GAL « grand » (sur lequel voyez la note 2 du verset 1). Nous le voyons ici, et je n'en connais pas d'autre exemple, employé comme adverbe avec le sens de « grandement, majestueusement », ainsi que l'établit la traduction assyrienne par *rabis*. Mais on peut relever dans les textes quelques autres faits parallèles de cas relatifs d'adjectifs devenant adverbes, par exemple LAχLAGAGE (de LAχLAχ), pour dire « brillamment, en brillant ».

(3) Nous avons ici une expression composée d'un substantif [cuneiform], dont la lecture LABBAR n'est même que probable et non pas certaine, et dont on n'a pas encore relevé d'autres exemples, puis du verbe ÂK « faire », à la 3ᵉ pers. plur. prés. du 1ᵉʳ indicat. object. de la 1ʳᵉ voix, avec incorporation du pronom objectif de la 3ᵉ pers. Le sens est révélé par la version assyrienne qui emploie à rendre cette expression *yupaqqu*, aoriste du *paël* d'un verbe פקה, correspondant à l'hébreu פקח, arabe فقح, avec le sens d'« ouvrir les yeux pour regarder ». La même traduction est donnée dans W. A. I. IV, 19, 2, l. 42-43, pour une expression accadienne composée de la même manière, mais où le substantif est différent :

Accadien.

DEGARZUKU	DUGGA?	ÂK	ANA
Flamboiement + ton + vers	contemplation	font	les dieux

GALGALENE
très-grands.

Assyrien.

ana	*nurtka*	*yupaqqu*	*ili*	*rabuti*
Vers	ta lumière	regardent	les dieux	grands.

II.

ACCADIEN.

SAMURADABLAGIES

te conduisent ensemble.

ASSYRIEN.

.........*sa*	*same* (*ANe*)	*u*	*irṣitiv* (*KItiv*)	*ka-sa*
.........du	ciel	et	de la terre	toi (1)

iz-za-az-zu-ka

te conduisent.

(1) *Kasa* est l'accusatif d'un pronom renforcé et presque démonstratif de la 2e personne du singulier, dérivé du thème du suffixe *ka* parallèlement à celui déjà connu *kâtu*. De la même façon, pour la 1re personne, du thème suffixe *ya* dérivent parallèlement l'un à l'autre deux pronoms de même nature, *yâti* et *yâsi*. Ce dernier n'a pas encore été signalé dans les grammaires, mais quelques exemples en rendront certaines l'existence et la signification.

Ana yasi u zirritiya qiribta ṭabta liqrubuni « pour moi et mon lignage, qu'ils protégent d'une bonne protection ». Tigl. col. 8, l. 34 et suiv.

Ina kakki izzute sa Assur bel isruka ana yâsi takulli ummaniya adki « dans les armes puissantes qu'Assur, le maître, m'a accordées à moi, j'ai rassemblé les serviteurs de mes armées ». Assourn. col. 2, l. 26.

MARA AI PAR-SARRA MUNNAGUBBA « à moi, mon père, celui qui répand la lumière, me fixe » = *yasi abi Nannaru yulzizzanni* « pour moi, mon père Nannar (l'illuminateur) m'a fixé ». Friedr. Delitzsch, AS, 2e édit., p. 73, 7, recto, l. 29-30.

Les deux démonstratifs *suatu* et *sâsu* sont les pronoms exactement correspondants pour la 3ᵉ personne, formés de la même manière sur le thème du suffixe *su*.

12.

ACCADIEN.

........GÛAS	BAR	SIBARRI	EN
.....en ordonnant	décision	il leur décide (1)	certes (2).

ASSYRIEN.

.................*par-śa-a*	*ta-par-ra-aś-śu-nu-ti*
.....6..........la décision	tu décides pour eux.

(1) Nous avons encore au verset 22 : GÛAS BARBI BARRAB « en commandant, sa décision décide-la » = *puruśśasu puruś* « décide la décision qui le concerne ».

Dans les deux exemples, GÛAS, que la version assyrienne ne rend pas à part, est un adverbe régulièrement formé sur le substantif GÛ « parole, ordre » (*qibû*, dit Syllab. AA, 59).

Les substantifs *parśû* et *puruśśu*, ainsi que les formes verbales *taparraś* (2ᵉ pers. sing. prés. du paël) et *puruś* (impératif du kal), sont à rattacher à la racine פרס, qui, dans les autres idiomes sémitiques, n'a que l'acception matérielle de « couper, diviser, tailler », mais qui, en assyrien, prend la signification morale de « trancher, décider ». Il en est de même de la racine très-voisine פרץ, qui, à l'acception première de « fendre, couper », *paraṣu* (cf. *pariṣtuv* « ouverture, entrée »), joint celle de « décider, ordonner, commander » (*pariṣu*, *parṣu* ordre, commandement »), pour laquelle l'arabe distingue فرض de فرص. Voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 133.

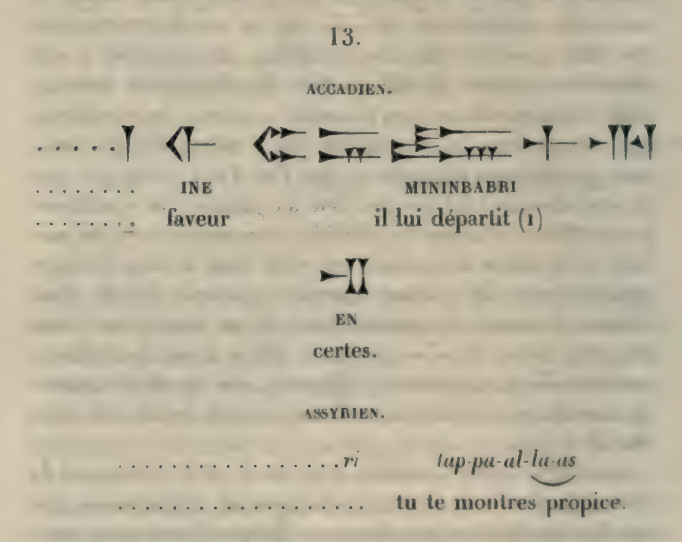
Cette signification n'est pas enregistrée parmi la liste nom-

breuse, mais encore incomplète, des explications de l'accadien ►⊢ BAR, que donne Syllab. CC; mais notre texte nous permet de compléter ici avec certitude les indications du Syllabaire, puisque BAR y est le substantif que traduit *purušu*, BARRA l'impératif de la 1re voix que rend *puruš* et SIBARRI, le singulier présent de l'indicatif impersonnel de la 4e voix expliqué *taparraš*. D'ailleurs W. A. I. II, 28, l. 65, e-f, donne aussi BAR = *parašu*. L'étude du cercle, infiniment étendu et varié, des significations de ►⊢ BAR en accadien ne saurait être faite ici d'une manière complète; elle exigerait à elle seule un mémoire spécial et d'un développement considérable. Disons seulement qu'il semble y avoir eu deux radicaux BAR, homophones et représentés par le même idéogramme, mais parfaitement distincts; et que l'un d'eux, celui qui, par un enchaînement d'idées parallèle au passage des sémitiques פרץ et פרס à la notion de « décider, commander », a pu parvenir à la même acception, est celui dont le sens premier semble avoir été « diviser, couper » (*paraṣu*). De là, dans d'autres directions de rayonnement de ses acceptions, l'emploi bien connu de ►⊢ BAR pour dire « demi, la moitié », et aussi ►⊢ BAR = *aḥatav* « ailleurs », *aḥû* et *aḥitu* « autre » au masculin et au féminin, que nous donne Syllab. CC, 33, 36, 38 et 39.

Le radical verbal accadien KUD nous offre exactement la même filiation et le même enchaînement d'acceptions que BAR. Sa signification première est celle que l'on rend en assyrien par *nakašu* et *gazaru* « couper, trancher ». Dans W. A. I. IV, 30, 3, recto; l. 45-56, nous avons : KIŠAK KUDDA = *asru parsu* « un lieu séparé »; cf. W. A. I. II, 28, l. 66, d-e. Mais l'acception la plus ordinaire de KUD, ét. prol. KUDDA, est « décider, juger » (*dânu*, W. A. I. II, 7, l. 22 et 23, e-f), et même par une nouvelle dérivation « conjurer » (*tamû* : W. A. I. II, 7, l. 24 et 26, c-d).

(2) EN est une particule explétive que l'on rencontre assez souvent dans les textes poétiques accadiens, après le verbe

qui termine une phrase. Le sens en est encore fort obscur, cependant elle paraît avoir un caractère confirmatif, comme *lû* dans l'assyrien sémitique. C'est pour cela que nous traduisons par « certes », faute de savoir la rendre d'une manière plus précise. On sait, du reste, qu'il n'y a rien de plus difficile à traduire d'une langue dans une autre que ces particules explétives, destinées à ajouter de l'énergie au langage.



13.

ACCADIEN.

. . . . INE MININBABRI

. . . . faveur il lui départit (1)

EN

certes.

ASSYRIEN.

. . . . *ri* *tap-pa-al-la-as*

. . . . tu te montres propice.

(1) Dans la version assyrienne : *tappalas* est une orthographe irrégulière pour *tappalaś* ou *tappallaś*, 2ᵉ p. sing. present du niphal de פלס. Sur le sens particulier de « protéger, favoriser, être propice, traiter avec miséricorde », que le verbe assyrien prend à cette voix et dont les exemples sont très-multipliés dans les textes, voy. ESC, p. 26.

Le nom, servant de régime direct au verbe BAS (que nous avons ici à la 3ᵉ p. sing. prés. du 1ᵉʳ indicatif de la 5ᵉ voix, avec notion de la 3ᵉ p. obj.), que représente l'ideogramme 𒅆, est INE « attention », et par suite « grâce, faveur ».

C'est ce qu'établit W. A. I. IV, 29, 5, où à deux reprises nous avons la même expression, non plus représentée par [cuneiform] [cuneiform], mais avec l'orthographe purement phonétique [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform] I-NE substituée à l'idéogramme [cuneiform] :

Rech. I. 49-50 : INE ZI BAR-MUNSIB (2ᵉ p. sing., prétér. employé en aoriste pour le futur, 2ᵉ indicat. object. de la 4ᵉ voix, conjugaison postpositive, « tu me feras efficacement grâce » = *kinis napliśinni* « fais-moi grâce efficacement ».

Verso, l. 51-52 : MULU INE BARRAZU (2ᵉ pers. sing. du 1ᵉʳ indicat. de la 1ʳᵉ voix, conjugaison postpositive) = *ameliv tappalaśi* « tu accordes ta protection à l'homme ».

Cf., dans W. A. I. IV, 9, recto, l. 22-23, [cuneiform] [cuneiform] INE traduit par *naplusi* « l'action d'être propice ». Le sens concret primitif est « præsentia, conspectus », assy. *panu, maḫru.* Dans cette acception, l'idéogramme avec lequel s'échange quelquefois son expression phonétique est [cuneiform].

Comme synonyme de l'expression [cuneiform] [cuneiform] INE BAR, rendu aussi en assyrien par le niphal de פלס, nous avons quelquefois [cuneiform] [cuneiform] INE SI, où le verbe est SI « donner, accorder » :

W. A I. IV, 7, col. 1, l. 16, et 22, 1, recto, l. 48 : SILIG-MULU-χI INE IMMANŚÎ = *maruduku ippaliśśu* « Maroudouk (accad. Silik-moulou-khi) lui a accordé protection ».

Ici et dans les deux versets suivants, le texte accadien, après s'être directement adressé d'abord au dieu Soleil, dans le début de l'hymne, parle de lui à la 3ᵉ personne; la version assyrienne, au contraire, modifiant sur ce point la construction du texte primitif, continue à adresser le discours au dieu, en employant la 2ᵉ personne. C'est pour cela qu'au verset précédent, qui ouvre cette nouvelle partie de l'hymne, bien que la version sémitique donnât *taparraś*, une 2ᵉ p., nous avons traduit par la 3ᵉ, dans l'accadien, l'indicatif impersonnel SIBARRI, qui pouvait être aussi bien entendu de l'une que de l'autre.

14.

ACCADIEN.

. . . . GE	BADIBBI (1)	EN
. . . .	il prend	certes.

ASSYRIEN.

. . . . *qa-di*	*tu-sa-aḥ-ḥa-az*
. . . .	tu fais prendre.

(1) Rien de mieux connu que la signification de l'idéogramme quand il représente le radical verbal accadien DIB (Syllab. AA, 42), ét. prol. DIBBI (voy. Sayce, *Assyr. gramm.*, p. 42, n° 484). Sa traduction assyrienne normale et presque constante est alors par le verbe *ṣabatu* « prendre, saisir », quelquefois par *kamu* « prendre posséder » et *tamaḥu*, *tamḥu* (hébr. תמך) « prendre, soutenir » (cf. G. Smith, *Phon. val.*, 355). Dans Syllab. D, 13, il faut lire :

DIB . . *tiṣbatuv* « action de prendre ».

Ici, et je ne connais pas jusqu'à présent d'autre exemple analogue, c'est par le schaphel de אחז « prendre, posséder » qu'est traduite la 1re voix, simple, de DIB.

BADIBBI est la 3e p. sing. prés. du 2e indicatif de la 1re voix.

(La suite à un prochain cahier.)

NOTES

DE

LEXICOGRAPHIE ASSYRIENNE,

PAR

M. Stanislas GUYARD.

I

§ 1. Il existait en Assyrie deux temples très-vénérés qui sont désignés, l'un sous le nom de 𒂍 𒆳 E-KUR, mot qui signifie, dans la langue des inventeurs de l'écriture cunéiforme, « temple de la montagne », l'autre sous le nom de 𒂍 𒊬 𒊏 E-SAR-RA[1], ce qui signifie « temple des légions [des dieux?] ». Le roi Binnirar (R. I. pl. XXXV, n° 1, l. 3) s'intitule « restaurateur du temple E-SAR-RA » et « gardien du temple E-KUR ». Les dieux sont souvent appelés fils du temple E-KUR ou du temple E-SAR-RA, et c'est précisément ce dernier temple qui figure dans le nom de Tuklatpalesar (Tiglatpileser), mot

[1] Le signe 𒊬 doit être lu ici *šar* puisqu'il est suivi du complément phonétique *ra*. Sur SAR = *kiššât* « légions » voy. Lenormant, *Syll. cun.*, p. 133, n° 14, et cf. R. IV, pl. 29, col. 1, l. 41. — Je désigne par R. le grand recueil d'inscriptions du British Museum publié par Rawlinson et Norris.

dont le sens est « adoration au fils du temple E-SAR-RA [1] ».

Il est intéressant de constater que les mots E-KUR et E-SAR ont tous deux passé en assyrien avec le sens de « temple », le premier sous la forme *ekur*, le second sous la forme *ešru*, au pluriel *ešrêti*. On lit, R. III, pl. VIII, l. 63 : *ina e-kur-ri-šu ušeziz* « je la plaçai (il s'agit d'une stèle) dans son temple ». Sur *ešrêti*, voyez § 18.

§ 2. M. Delitzsch a cru pouvoir établir que le mot *bubut* signifie « aliment » (*Ass. Th.*, p. 9). Dans les passages que je vais citer, ce mot ne peut se rendre autrement que par « famine ». Nous avons d'abord (Tuklatp. I, col. VIII, l. 85) les trois mots *sunqa*, *bubuta*, *ḥušaḥḥa* qui paraissent bien être synonymes. Je n'ignore pas que M. Delitzsch traduit *sunqa bubuta* par « manque d'aliments »; mais il me semble que si tel était le sens, le scribe aurait écrit *sunuq bubuti*, et n'aurait pas mis *sunqa* et *bubuta* expressément à l'accusatif. Et d'ailleurs, dans une liste de R., nous trouvons *bubutu* placé au-dessus de *ḥušaḥu* et traduisant le même idéogramme [illegible] (R. II, pl. XXXI, l. 2-3; cf. pl. XXXIX, n° 4, l. 55). Une autre liste de R. (II, pl. XXIX, n° 1 r°, l. 37, 38 et 39) nous fournit une variante de *bubut*, à savoir *ub-bu-ṭu*. Cette

[1] Ce fils du temple ESAR est le dieu Ninip, comme l'a déjà supposé M. Schrader, ABK, p. 151 ; mais ce savant s'est mépris sur la lecture et le sens de ESAR.

variante est placée entre *sunqu* et *ḫušaḫḫu*, et, comme ces mots, elle traduit un idéogramme composé, dans lequel figure le signe commun [cuneiform]. Il est facile de voir que ce signe doit exprimer l'idée de « manque », car l'idéogramme complet placé en face de *ḫusaḫḫu* « disette » est [cuneiform][1]. Le caractère [cuneiform] est bien connu; il a la valeur d'*aliment;* donc [cuneiform] ne peut signifier que « manque, privation ». Ce mot *ubbuṭu* nous ramène à une racine *ebiṭu* qui correspond, lettre pour lettre, à l'arabe غبط, d'où غَبْطٌ, غبطة « prospérité ». On sait qu'en arabe même nombre de racines réunissent deux acceptions diamétralement opposées; cette catégorie de verbes a reçu en lexicographie le nom de اضداد. Dans les rapports de l'arabe avec l'assyrien, l'on observe très-fréquemment ce phénomène. C'est ainsi que le mot assyrien *nuḫšu* signifie « prospérité », tandis que l'arabe نَحْس exprime l'idée de « sort funeste ». Il n'est donc pas étonnant que غبط signifie en arabe « prospérité », et qu'en assyrien *ubbuṭu* ait un sens opposé.

Pour en revenir à *bubutu*, je regarde ce mot comme une corruption de *ubbuṭu*, et lui attribue la signification de « famine », signification qu'il a manifestement, d'ailleurs, dans un passage d'Assurbanipal (éd. Smith, p. 109), où il est dit que les Élamites s'enfuirent en Assyrie, devant une *bubut*.

[1] Une fracture a fait disparaître le premier élément de l'idéogramme auquel correspond *ubbuṭu*.

De ces faits il résulte que la traduction des deux exemples cités par M. Delitzsch doit être modifiée, à moins, toutefois, que *bubut* n'ait réuni en assyrien les deux acceptions opposées de « famine » et « d'aliment ». Peut-être, outre le sens de « famine », *bubut* avait-il encore celui de « faim ». C'est ainsi que l'ont compris MM. Oppert et Lenormant dans leur traduction de la légende d'Istar.

§ 3. Le mot *ḥibi* ou *ḥipi*, qu'emploient les scribes assyriens pour avertir le lecteur qu'un mot est illisible, a été jusqu'ici traduit par « effacé ». Le vrai sens est « brisé, fruste ». En effet, le verbe *ḥapu* doit se rendre par « briser » dans ce passage : *kima karpati liḥpušu* « qu'on le brise comme un vase » (R. IV, pl. XVI, nº 1, l. 61). Traduisez de même « je brisai comme un vase » le *karpâniš aḥpi* et *karpâniš uḥappi* des lignes 14 et 80 de la grande inscription de Khorsabad. La phrase de Tuklatpalesar I : *ša narutiya u timmeniya iḥappu* (col. VIII, l. 63), signifie « celui qui briserait mes stèles et mes cylindres ».

§ 4. L'inscription de Tuklatpalesar I nous offre une expression qui revient souvent : *pagrišunu ḥarri u bamâte ša šadi lušardi* « je répandis leurs cadavres sur les flancs et dans les *ḥarri* de la montagne ». Que signifie au juste le mot *ḥarri*? Deux passages de textes historiques ne laissent aucun doute à cet égard. Les *ḥarri* sont les « torrents ». Nous lisons, en effet, R. I, pl. XXXIII, col. III, l. 40-41 : *pagrišunu ḥarri nat-*

baq ša šadi lû umalli « je remplis de leurs cadavres les *ḫarri* qui coulent de la montagne », et R. III, pl. VI v°, l. 32-33 : *pagrîšunu ḫarurî natbaq ša šadi umalli* avec la variante *ḫarurî*[1].

Le verbe *tabaqu* (ou *dabaqu*) « verser », d'où *natbaq*, est bien connu ; mais je ne crois pas qu'on ait encore signalé une acception particulière de son niphal. *Natbaqu* se prend non-seulement dans l'acception de « se répandre, couler », mais encore dans celle de « se lancer », par exemple, sur la mer, dans des vaisseaux. C'est ainsi qu'on lit, R. III, pl. VIII, col. II, l. 77 : *ina elippî ..... ana tamdi ittabqû.*

§ 5. Il existe en assyrien un verbe *qâša*, dont plusieurs passages de l'inscription de Tuklatpalesar I nous permettent d'établir le sens avec certitude. Ce verbe signifie « donner, faire cadeau de », et aussi « ordonner ». Il a le sens de donner dans le passage suivant, où il alterne avec le verbe bien connu *šaraku* « donner » : *Ina yu mi šu-va ..... 1 nir-ma-ak ṣipari ša ki-šid-ti u ma-da-at-te ša mat Kum-ma-ḫi a-na A-šur beliya a-qiš; 1 šu-ši raq-qi eri it-ti ilânišunu a-na Bin ramiya aš-ru-uk.* « En ce jour, *j'offris* à Assur, mon seigneur, un nirmak de cuivre, provenant du butin et du tribut de la Commagène, et je donnai à Bin, mon protecteur (littéralement : qui m'aime), 1 sosse de plaques d'airain, ainsi que leurs dieux. » (Col. II, l. 58-62.) On peut comparer avec ce passage : *era šu-a*

[1] *Ḫarri* doit donc être rapproché de l'arabe خَرّ « endroit du sol labouré par un torrent », et de خرير « ravin ».

tu a-na Bin beli rabi ramiya a-qiš « cet airain, j'en fis cadeau à Bin, le grand seigneur mon protecteur » (col. IV, l. 5-6), et c'est encore par « donner, accorder » qu'il convient de traduire la forme *ta-qi-ša-šu* (col. I, l. 23-24) : *a-ša-ri-du-ta ṣi-ru-ta qar-du-ta ta-qi-ša-šu* « vous lui avez accordé la primauté, la suprématie et la bravoure ». C'est, au contraire, avec l'acception d'*ordonner* qu'apparaît ce même verbe dans cette phrase de la même inscription : *su-gul-la-at. . . . . ša A-šur u Nin-ip ilâni ramiya e-pi-eš bu-'-ri i-qi-šu-ni* « des troupeaux... qu'Asur et Ninip, les dieux, mes protecteurs, (m')avaient ordonné de prendre à la chasse (?) » (col. VIII, l. 4-8). Le mot *bu-'-ri* ne laisse pas d'être embarrassant. D'après les exemples cités par Norris (*Dict.*, p. 78), il me paraît désigner la chasse et la pêche.

Pour en revenir à la racine *qâšu*, signalons encore le participe *qaïš*, au féminin *qaïšat*, qui doit se rendre par « donnant », dans le passage cité chez Norris, *Dict.*, p. 941. Le pael *uqaïš* (Norris, *Dict.*, p. 718) signifie « j'ai gouverné », et non « I collected ». Enfin, le mot bien connu *kiš-šu-ut* me paraît devoir être lu *qîšut*, et traduit « souveraineté ». Cf. Norris, *Dict.*, p. 738 : *ana qîšut matâti ebešu išimu šimatsu* « il l'a destiné à exercer la souveraineté sur les contrées ».

§ 6. Le mot *litât*, qu'on rencontre, par exemple, dans l'inscription de Tuklatpalesar I, col. VIII, l. 39 : *li-ta-at qur-di-ya*, est généralement rendu par « récit » ou par « gloire ». Tel n'en paraît pas être le sens pré-

cis. *Litât* et son masculin *litu* signifient, à n'en point douter, « hauts faits », comme le démontre ce passage (R. III, pl. VIII, col. II, l. 63) : *liti qišutiya ša ina mat Su'ri etappaš* « Les *liti* de ma souveraineté que j'avais accomplis dans le pays de Su'ri ». Ailleurs, *litât* et un autre mot considéré comme assez obscur, *tanittu*[1], sont expliqués par *ipšit* « œuvre » : *li-ta-at Ašur beliya ta-nit-ti qar-du-ti u šal-ma(t) ip-šit qatiya ša ina mat Na-'-ri e-pu-šu* « les *litât* d'Asur, mon seigneur, les *tanitti* de bravoure et tous les faits accomplis par ma main dans le pays de Naïri. » *Litu* est originairement la force; de là l'expression, fréquente chez Sargon, *lita u danana;* cf. *iqdute lidute*, R. I, pl. 26, l. 131.

§ 7. On lit dans l'inscription de Tuklatpalesar I, col. I, l. 21 : *aga ṣira tuupirâšu* « vous l'avez coiffé d'une couronne élevée ». Le verbe *aparu*, au kâl et à l'aphel, signifie « coiffer », et à l'iphtael « se coiffer ». On lit, en effet, R. IV, pl. XLVIII, col. I, l. 5 : *agušu iteiprav* « il se coiffa de sa couronne », et Sennachérib (éd. Smith, p. 120), *apira rašua* « je me coiffai la tête ». Je reconnais dans cette racine *aparu* l'arabe غفر « couvrir », d'où dérivent les mots مِغْفَر « coiffure » et غفير « casque ».

§ 8. On connaît le mot *paraṣ* (rac. فرض) dans son

[1] Il faut lire *tanittu* = *tanitu* et non *ta-uš-tu*, car on trouve fréquemment le pluriel féminin *tanâtu*. La valeur *nit* du signe [illegible] est à ajouter au syllabaire de M. Delitzsch.

acception de « commandement, prescription, ordre ». Un passage de l'inscription de Tuklatpalesar I nous montre qu'il désignait encore une partie du temple où se dressaient les statues des dieux. Cet endroit était sans doute le sanctuaire où les dieux donnaient leurs ordres, rendaient leurs oracles. Voici ce passage : *pa-ra-aṣ ilutišunu rabiti i-na ki-rib-šu ad-di A-na u Bin ilâni rabûti a-na lib-bi u-še-ri-ib* « j'établis le *paraṣ* de leur grande divinité dans lui (le temple); je fis entrer dans son intérieur (du *paraṣ*) les grands dieux Anu et Bin » (col. VII, l. 106-110). Le mot qu'on lit généralement *pišaqtu*, et dont le sens d'*oracle* est d'ailleurs assuré, doit être lu *piriṣtu*, en vertu de la valeur polyphonique du signe (*saq* et *ris*), et rattaché à la racine *paraṣu*. Au surplus, on a une preuve directe de la lecture *piriṣtu* dans ce fait que, R. IV, pl. XIX, n° 3, l. 48-49, *piriṣtu* traduit l'idéogramme, lequel est expliqué par *pu-ru-uṣ*, *ibid.*, pl. XVII r°, l. 43-44.

§ 9. Le mot *raadu*, qu'on rencontre, par exemple, dans cette phrase de l'inscription de Borsippa : *zu-un-nû u ra-a-du u-na-as-su li-bi-it-tu-ša*, a été souvent traduit par « foudre ». Un passage de R. (I, pl. LXIX, col. II, dernière ligne) nous montre que *râdu* signifie « averse ». On y lit, en effet : *ra-a-du ša mê zunni* « l'averse des eaux pluviales ». Norris, *Dict.*, p. 1, rend *râdu* par « tempest ».

§ 10. Les interprètes des textes assyriens rendent

très-différemment le mot *irnintu* et sa variante *urnintu*. Un passage (R. III, pl. VII, l. 50) en fixe très-bien le sens : *ilkakât qurdiya ipšit urnintiya ina kiribšu alṭur*. Il est clair que, dans cette phrase, *ilkakat* est synonyme de *ipšit* « l'œuvre, les faits accomplis », et *urnintu*, synonyme de *qurdu* « bravoure, vaillance ». Les mots *ir-nin-tu tam-ḫa-ri-ya*, qu'on trouve chez Tuklatpalesar I, col. VIII, l. 39, signifient donc « ma bravoure dans le combat ».

§ 11. Dans la grande inscription de Tuklatpalesar, c. I, l. 5, le dieu Lunus est qualifié de *iršu*. Que signifie au juste ce mot? En comparant deux passages de Sennachérib (éd. Smith, p. 4, l. 1, et p. 5, l. 3), dans lesquels ce roi s'intitule la première fois *iršu itpišu*, et la seconde *rieu itpišu*, on parvient à cette conclusion que *iršu* = *rieu* (*ri'u*) « pasteur, gardien ». Le mot *iršu* nous ramène à la racine حرس « garder, protéger ». Ainsi s'explique l'épithète des rois : *lulimu iršu ;* elle signifie au propre « bélier, gardien du troupeau » (cf. كبش « bélier » et « chef »). Sur *lulimu*, voyez Delitzsch, *Ass. Th.*, p. 49.

§ 12. Tuklatpalesar I se donne le titre d'*i-šib-bu na-'-du* « isibu illustre », à la ligne 31 de la colonne I de son inscription. Quel sens devons-nous attribuer au mot *išibu?* Une phrase de R. (IV, pl. XLIX, n° 2 v°, l. 51) paraît identifier ce mot avec l'expression [cunéiforme] *avilu maḫḫu* « grand personnage », et cette acception conviendrait bien au pas-

sage de Tuklatpalesar. Si cette hypothèse est juste, *išibu* viendrait d'une racine *ešibu*, qui serait le représentant de l'arabe حسب, d'où dérive حَسَبٌ « valeur personnelle, mérite, illustration acquise par soi-même ». Dans ce cas, les mots *ina ši-par i-šib-bu-ti parakkišunu*, que l'on rencontre chez Assurbanipal (éd. Smith, p. 167), seraient très clairs : ils signifieraient « pour[1] l'embellissement de leurs sanctuaires », *išibut* étant l'abstrait de *išibu*.

§ 13. On n'a pas encore définitivement établi le véritable sens de la racine *šadadu*, en assyrien. Dans ses *Études cunéiformes* (Extr. des *Transact. of the Society of Bibl. Arch.*), p. 18, M. Lenormant a rendu *amata ana libbišu isdud* par « il arrêta une résolution dans son cœur ». En réalité, cette phrase signifie « il fit parvenir, pénétrer la volonté dans son cœur ». Comparez Sennachérib (édit. Smith, p. 103) : *sar Elamti ana Babili ilduduni* (pour *isdadûni*) « ils firent parvenir, entrer le roi d'Élam à Babylone »; et R. I, pl. XLVII, col. v, l. 26, où il s'agit de certaines pierres que des rois tributaires d'Asurahiddin firent parvenir à Ninive, à grand'peine et avec difficulté, des montagnes, lieu de leur production, pour la fabrication des meubles du palais : *ultu kirib ḫaršani ašar nabnitisunu ana ḫisaḫti ekaliya marṣis pasqis ana Ninâ ušaldidûni* (pour *ušašdidûni*). Cette racine *šadadu*, qui est l'arabe سدّ « diriger », est écrite *ṡadadu*, R. IV, pl. XV r°, l. 10.

[1] Sur *ina šipar* = pour, cf. § 16.

§ 14. On n'a pas encore, à ma connaissance, du moins, retrouvé le véritable équivalent de *šepu* « le pied », dans aucune langue sémitique. C'est évidemment l'arabe أثفية « pied, support », de la racine ثفا, qui, à la troisième forme, signifie « appuyer, étayer ».

§ 15. Tuklatpalesar I (col. I, l. 81-82) dit, en parlant des murs de villes ennemies : *i-ṭa-at âlânišunu kima ka-ri-e lu-še-pi-ik*. Cette phrase signifie, comme je vais l'établir, « j'amoncelai les murs de leurs villes comme une digue », c'est-à-dire, « je renversai les murs de leurs villes, de façon qu'ils formassent des monceaux de pierres semblables à ceux qu'on accumule pour construire une digue ». Le verbe assyrien *šapaku* revêt tous les sens de l'hébreu שפך (ar. سفك), qui signifie, comme on sait : 1° *fudit, effudit;* 2° *projecit et congessit aliquid aliquo loco* (*de rebus aridis, ut de pulvere*); *aggessit*. Le premier sens de *šapaku* est connu par de nombreux exemples; je n'insisterai que sur le second. Au kàl (*išpuk*), au pael (*ušappik*, *ušippik*, *ušepik*), et à l'iphtaal (*ištappak*), ce verbe signifie « amonceler » et de là « construire ». C'est faute d'avoir reconnu l'identité du *šapaku* assyrien avec le שפך hébreu que M. Menant n'a pas compris le *ka-ri-e* ... *luaš-tap-pa-ak* de Ḥammurabi (*Inscript. de Hammourabi*, p. 50); ces mots veulent dire : « j'amoncelai (je construisis) une digue ». De même, nous lisons (Tuklatp. I, col. VII, l. 79-80) : *aš-ra ša-a-tu a-na si-ḫir-ti-šu ina libitti ki-ma ka-nu-ni aš-pu-uk* « je construisis cet endroit tout entier en briques, comme un fourneau ».

§ 16. A la ligne 33 de la col. I de l'inscription de Tuklatpalesar I, on lit : *ba-'-lât Bel ul-taš-pi-ru.* Songeant aux phrases analogues : *muštešir ba'lât Bel, muma'ir ba'lât Bel*, je traduis cette phrase par « qui a charge des (qui gouverne les) sujets de Bel ». Jusqu'à présent, les divers sens de la racine *šaparu* n'ont pas été bien développés. Il convient donc de nous y arrêter. En assyrien, *šaparu* (au kàl et au pael) signifie « charger d'une mission » et « envoyer ». De là l'expression *abal šipri* « messager », qui traduit l'idéogramme [cuneiform][1]. *Abal šipri* est, mot à mot, « l'homme de charge ». Ce qui prouve bien que le sens primitif de *šipar* est « charge », c'est la phrase de R. IV, pl. XII, l. 30-31 : *ina šipar ramanišu eššiš ibannu*, phrase qui ne peut signifier autre chose que « il reconstruira de sa propre part, par ses propres soins (littéralement : par la charge de soi-même) », car *šipar* exprime ici l'idéogramme [cuneiform]. Qu'on examine attentivement tous les passages où se rencontrent le mot *šipar* et ses variantes *šipir* et *šupar*, et l'on reconnaîtra : 1° que *šipar, šipir* et *šupar* doivent se rendre par « charge, gérance, part que l'on prend à une chose », et de là « soin, œuvre »; 2° que

[1] C'est à tort que M. Delitzsch, *Assyr. Lesest.*, Syllab. n° 280, a transcrit l'idéogramme [cuneiform] par *miri;* c'est *šipri* qu'il faut lire. Il suffit, pour s'en assurer, de recourir à R., IV, pl. XXV, col. III, l. 57-58, et pl. XII, l. 30-31, où [cuneiform] est exprimé par [cuneiform] *ši-par*, et à R., IV, pl. XV v°, l. 25-26, où [cuneiform] est rendu par *i šap-par*. M. Oppert a, d'ailleurs, signalé cette fausse lecture dans les *Götting. gelehrte Anzeigen*, n° 33 de 1878.

ina šipar signifie : *a.* « de la part de, au moyen de »; *b.* « relativement à, en ce qui concerne, pour ».

Il est facile maintenant de comprendre comment l'istaphal de *šaparu* revêt l'acception de « gouverner »; il signifie proprement « se charger de », et c'est également ainsi qu'il faut interpréter l'iphtanaal du même verbe, que nous trouvons, par exemple, dans Oppert, *Dour-Sark.*, p. 6, l. 58 : *belut Ašur ebušû va iltanapparû* (pour *ištanapparû*) *ba'lât Bel* « ils firent (exercèrent) le pouvoir d'Asur et gouvernèrent les sujets de Bel ». C'est encore au sens de « travaux » que doit se prendre le mot *šubari* (pour *šupari*) dans l'expression si fréquemment employée par Sargon, *šakin šubari* « qui a exécuté les travaux [de réparation] » (voyez, par exemple, *Dour-Sark.*, p. 3, l. 6).

J'ai traduit, comme on a vu, le mot *ba'lât* par « sujets », et je l'ai lu au pluriel *ba'lât.* C'est que deux passages nous indiquent, l'un la lecture et l'autre le sens précis de *ba'lât.* Le premier, R. I, pl. LXV, col. I, l. 3, est ainsi conçu : *mu-uš-te-ši-ir ba-'-la-a-ti Bel.* Dans le second, à *ba'lât* est substitué *tenišit* « les hommes » : *mul-taš-pi-ru te-ni-šit Bel* (Tuklatp. I, col. VII, l. 50). *Ba'lat*, pluriel *ba'lât*, est proprement « la chose dominée ».

§ 17. Dans l'inscription de Tuklatpalesar I, col. I, l. 14, la déesse Istar est qualifiée de *mušarriḥat qablâte.* Cette expression signifie « ordonnatrice des combats ». Le verbe *šaraḥu*, au pael, se prend au sens de « disposer, établir »; on en a la preuve dans la même

inscription, col. VII, l. 101, où la forme *ušarriḥ* accompagne *ušim : igarâtešu kima šarur ṣit kakkabê ušim ušarriḥ* « ses chambres, je les établis et les disposai (brillantes) comme l'éclat[1] du lever des étoiles ».

Le participe iphtael de la même racine, *muštarḥu* pour *muštariḥu*, a le sens de « souverain ». Ce qui le démontre, c'est ce passage des inscriptions, R. I, pl. LI, n° 2, col. I, l. 8, où nous lisons : *muštarḥu mati u niši* « souverain du pays et des hommes ».

Muštarḥu se rencontre aussi chez Tuklatpalesar I, mais avec le changement ordinaire du *š* en *l* devant le *t;* l'expression *ušikniš kališ multarḥi* (col. VII, l. 41) signifie donc « j'ai soumis tous les souverains », et *mušarbibu kališ multarḥi* (col. V, l. 65-66) doit se rendre par « qui domine tous les souverains ». Le sens propre de l'iphtaal de *šaraḥu* est « se disposer à, s'occuper de » ; cf. l'expression *uš-tar-ra-aḥ ina puḥur ummanâtešu* « il s'occupa de rassembler ses troupes » (*Assurbanipal*, éd. Smith, p. 117).

§ 18. Au § 17, j'ai rendu *šarur* par « éclat ». A proprement parler, *šarur* est le « lever » d'un astre; en effet, R. II, pl. XXXV, n° 3, l. 9, *šarur* est expliqué par *nipḥu ;* mais on comprend sans peine comment du sens de *lever* d'un astre on a pu passer à celui d'*éclat*, le seul qui convienne dans le passage précité, ainsi que dans le suivant (R. I, pl. LXII, col. VII, l. 5-8) : E-SAK-IL *u* E-ZI-DA *ki-ma ša-ru-ru šamaš*

[1] Sur *šarur* « éclat », voyez § 18.

šu-u-tu[1] *eš-ri-e-ti ilâni rabûti yumiš u-na-am-mi-ir* « j'ai fait resplendir, comme l'éclat du soleil du midi, les temples E-SAK-IL et E-ZI-DA, et, comme le jour, les temples des grands dieux ». Le mot *šarur* est à rapprocher de l'arabe شرر « étincelle ». Quant au mot *eš-ri-e-ti* (*ešrêti*), il signifie, sans aucun doute, « temples », comme le prouve ce passage (R. I, pl. LXI, col. IV, l. 53-56) : *a-na* AN GU-LA *be-el-ti mu-ṭi-ba-at ši-ri-ya* E-GU-LA E-TI-LA E-ZI-BA-TI-LA 3 *eš-ri-e-ti-ša i-na Bar-zi-pa e-pu-uš* « je fis à Borsippa, en l'honneur de la déesse GULA, la souveraine qui met en bon état mes chairs (qui me donne la santé), les temples d'E-GU-LA, d'E-TI-LA et d'E-ZI-BA-TI-LA, ses trois *ešrêti* ». Le terme *ešrêti* me paraît emprunté à la langue primitive des inscriptions. (Cf. § 1.)

Il ne faut pas confondre le mot *šarur*, dont nous venons de traiter, avec un autre *šarur* (arabe شرّ), qui explique (R. II, pl. XXXV, n° 3, l. 4 et suiv.) les synonymes *iddišu*, *namrirra*, *birbirru*, *melammu*, *šibuba* « mal, nocuité », non plus qu'avec les dérivés de la racine *šararu* « tordre » (hébreu שרר), dont on a un exemple, R. IV, pl. I, col. I, l. 25 : « ils tordent comme une couronne des poutres hautes et larges ».

§ 19. Une expression qui revient souvent dans les

[1] Ce passage montre que c'est avec raison que M. Delitzsch identifie *šûtu* avec le « sud » (*Ass. Th.*, p. 139 sq.).

inscriptions historiques est [cuneiform] *lâ naparqâ*, ou sa variante [cuneiform] *lâ naparqâ*. Le signe [cuneiform] étant l'idéogramme de l'année (*šattu*), et [cuneiform] pouvant se lire *šat-ti*, il était facile de voir que sous ces deux formes devait se cacher un adverbe *šattišamma*, dérivé de *šattu*, et signifiant « annuellement ». Cet adverbe est écrit *ša-at-ti-šam*, R. IV, pl. XLII, col. II, l. 21-22, et suivi, comme d'habitude, de *lâ naparqâ* « sans cesse ».

§ 20. La phrase suivante de Tuklatpalesar I (c. I, l. 20) : *ša ina kên libbikun tutâšu*, signifie : « (roi) que vous mentionnez (ou à qui vous pensez) dans le fond de votre cœur ». La forme *tutâšu* est la deuxième personne du féminin pluriel (employée pour le masculin) du verbe *utu*, synonyme de *zakar* « penser à, mentionner, dire, proclamer ». Je tire cette donnée de la tablette bien connue (R. II, pl. XI v°, l. 18 et suiv.) qui nous offre le paradigme des trois verbes synonymes *utu*, *tamu* et *zakaru*. Que ces verbes soient véritablement synonymes, on n'en saurait douter, car ils expliquent tous les trois l'idéogramme [cuneiform], lequel est traduit (R. II, pl. VII v°, l. 36 et 49) par *nabu* et par *zakaru*. On dit à l'aoriste :

SINGULIER.	PLURIEL.
u-tu	*u-tu-u*
iz-qu-ur	*iz-qu-ru*
it-ma	*it-mu-u*

et au présent :

SINGULIER.	PLURIEL.
u-ut-u	*u-ut-tu-u*
i-za[kar]	*i-za-ka-ru*
i-tam-ma	*i-ta-mu-u.*

L'infinitif du verbe *utu* est *utut* ou *utu'ut;* cf. la phrase : *ina utut kun libbišu* « dans la pensée du fond de son cœur » (Tuklatpalesar I, col. VII, l. 46), et la phrase *ana utu'ut Bit Istar* « en l'honneur [1] (littéralement : au nom) du temple d'Istar » (col. V, l. 34). On rencontre aussi la forme *itut;* c'est ainsi que Nabukudurussur se décerne le titre de « Pensée du fond du cœur de Mérodach » *itut kun libbi Marduk* » (R. I, pl. LI, col. I, l. 2, et pl. LII, col. I, l. 2). Citons encore un exemple du verbe *utu* dans cette phrase de Binnirar (R. I, pl. XXXV, n° 3, l. 2-3): *sar ša ina ablêsu Ašur šar Igigi uttušu* « roi qu'Asur, souverain des Igigis, proclame (être) parmi ses fils ».

Quant au verbe *tamu*, il est assez fréquemment employé. La troisième personne du pluriel de l'aoriste, *utmuni* (forme pleine), se trouve chez Tuklatpalesar I, col. I, l. 40, et l'optatif *lu-ta-mâta* (2e pers. du sing.) est bien connu par les tablettes d'exorcisme. Je signalerai un exemple du pael chez Tuklatpalesar, col. V, l. 16 : *ana arduti utammišunuti* « je les désignai pour être vassaux ».

§ 21. Le mot *avil* « homme » a été jusqu'ici considéré comme provenant d'une racine אמל (Lenor-

[1] *Ana utu'ut* est synonyme de *ina zikir.*

mant) ou de *abal* (Delitzsch). Ni l'une ni l'autre de ces étymologies ne sont satisfaisantes. A notre avis, *avil* est simplement le nom d'agent de la racine *âlu* = arabe آل, اهل, hébreu אהל, qui a donné en assyrien *âlu* « ville ».

§ 22. Tuklatpalesar I, col. VI, ligne 46, on lit : [cuneiform] *u-še-eš-kin-šu-nu-ti.* Cette expression, qui a embarrassé les traducteurs de la grande inscription de Khorsabad, doit se lire *kî ištin ušeškinšunuti*, et signifie littéralement « je les établis comme un », c'est-à-dire « je les réunis sous mon pouvoir ». La forme *ušeškin* est connue : c'est un saphel de *šakanu* « établir, situer, faire ». Occupons-nous de [cuneiform]. La comparaison de deux passages de la grande inscription de Khorsabad nous permettra d'en déterminer la lecture. A la ligne 34, on a : [cuneiform] *e-da ušaškin;* à la ligne 126 : *ki-i iš-tin upaḫḫir* « je les réunis comme un »; donc [cuneiform] = *kî* « comme », et [cuneiform] = *ištin* = *eda*, mots bien connus, qui signifient « un ». Dans le groupe [cuneiform], le clou vertical est, comme on sait, le chiffre 1 ; [cuneiform] *en* est un complément phonétique indiquant qu'il faut lire le tout *išten* ou *ištin.*

§ 23. Il est un signe rarement employé, [cuneiform], pour lequel M. Oppert avait revendiqué la lecture *qal*, en se fondant sur un passage de Tuklatpalesar I, dans lequel le contexte exige que le mot [cuneiform] soit lu *iqallu* « brûlerait ». On trouve

une preuve évidente de la valeur *qal* de ce signe, R. III, pl. VIII, col. II, l. 70, où la phrase qu'on lit R, I, pl. XXXIII, col. II, l. 47-48, *ša kima urpati ištu šame ša-qa-lu-la* est reproduite, mot pour mot, sauf qu'au lieu de *šuqalula* on a la forme féminine, *šuqalulat*, écrite *šu-*[cuneiform]*-lu-la-at*, c'est-à-dire *šu-qal-lu-la-at*[1]. Dans la phrase précitée, le mot *šuqalula* me paraît signifier suspendu : « (sommet d'une montagne) qui était suspendu dans le ciel, comme un nuage ».

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 11 OCTOBRE 1878.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, vice-président. Le procès-verbal de la séance précédente est lu, la rédaction en est adoptée.

M. le directeur de l'Imprimerie nationale informe la Société qu'il lui adresse le tome VII et dernier du *Livre des Rois*, publié par feu M. Mohl. Des remercîments seront transmis à M. le directeur au nom du Conseil.

M. Constant de Smyrne écrit à la Société qu'il commence, sous le titre de *Bibliothèque orientale*, une série d'ouvrages

[1] Cf. Norris, *Dict.*, p. 751. M. Delitzsch n'a pas admis le signe [cuneiform] dans son Syllabaire (voy. AL, p. 29, n° 9).

populaires en langue arménienne, et exprime le désir d'être mis en relation avec les sociétés scientifiques de l'Europe.

M. le vice-président donne lecture des paroles qu'il aurait prononcées, au nom de la Société, sur la tombe de M. Garcin de Tassy, si la volonté expresse du défunt ne s'était opposée à tout hommage de ce genre. Le Conseil décide que l'allocution de M. Regnier sera insérée à la suite du procès-verbal de la séance.

Le Conseil autorise ensuite Madame veuve Mohl à réimprimer la série des rapports annuels rédigés par M. Mohl pour le *Journal asiatique*. Le Conseil félicite la veuve de son regretté président d'une résolution dont les études orientales ne peuvent que tirer profit, et exprime le vœu que la publication de ces rapports soit faite dans des conditions qui la rendent accessible à tous.

M. Sioufi, vice-consul de France à Mossoul, est reçu membre de la Société, sur la présentation de MM. Barbier de Meynard et Oppert.

La séance est levée à neuf heures.

HOMMAGE RENDU À LA MÉMOIRE DE M. GARCIN DE TASSY, PAR M. AD. REGNIER,

Dans la séance du 11 octobre 1878.

Messieurs,

Depuis notre dernière séance, la séance annuelle de juin, nous avons perdu le digne et savant confrère, l'homme bon et vénérable qui la présidait. Une interdiction que lui a inspirée sa modestie d'austère chrétien m'a, le jour des obsèques, fermé la bouche, ainsi qu'à M. le président de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Je ne pense pas que la défense s'étende à cette réunion du conseil de la Société asiatique, et qu'elle doive m'empêcher de vous communiquer l'hommage que je m'apprêtais à rendre à M. Garcin de Tassy, à la suite de celui que M. Laboulaye voulait, de son côté,

lui rendre au nom de l'Institut. Voici ce que j'aurais dit, s'il m'eût été permis de prendre la parole :

« Aux regrets exprimés par mon éloquent confrère, je viens joindre ceux de la Société asiatique, où deux des pertes qui, coup sur coup, ont frappé notre Académie, laissent aussi des vides très-difficiles à combler. A la mort du si regretté et toujours si regrettable M. Mohl, nous avions élu président, à l'unanimité, le savant, l'homme de bien à qui nous rendons les derniers devoirs. C'était, à ses yeux, un grand honneur : il y fut fort sensible; c'en était un aussi pour la Société. M. Garcin de Tassy était un des derniers survivants, l'avant-dernier, je crois, de ses fondateurs. (Il nous en reste un à Nancy, non moins que lui digne d'estime et de vénération, M. le baron G. de Dumast, à qui l'unissait une fidèle amitié.) Il était l'un des témoins des premières années de la Société, années de zèle, d'ardeur, de belles espérances, qui ont laissé dans nos annales de précieux souvenirs. Il nous rattachait à cette illustre génération d'orientalistes parmi lesquels brille le nom de Silvestre de Sacy, dont il s'honorait d'être l'élève, dont, à divers égards, il était, dois-je ajouter, le digne élève : je puis dire, sachant la reconnaissante admiration qu'il avait gardée à son maître, qu'entre tous les éloges qu'il a mérités, il n'en est point qu'il eût préféré à celui-là. Après avoir appris, à si bonne école, l'arabe et le persan, il se consacra spécialement à l'étude de l'hindoustani, et s'y distingua de façon à mériter qu'à la demande de son maître une chaire de cet idiome fût fondée pour lui à l'École des langues orientales vivantes. Cette chaire, on peut dire qu'il s'y dévoua avec un zèle infatigable; il l'honora, pendant de longues années, par son enseignement et ses publications, et s'y acquit grande estime et renommée, non pas seulement parmi nous, mais dans tout le monde savant, et particulièrement dans l'Inde, où il entretenait des relations fort utiles à la science. Il suivait de près et observait, sous leurs différents aspects, l'histoire présente, l'état présent de ce pays; chaque année, dans les discours d'ouverture de son

cours, il nous donnait à lire, à ce sujet, des comptes rendus pleins d'informations diverses, bien choisies, intéressantes.

« Mais ce n'est pas le moment d'insister avec détail sur son activité scientifique. Notre éminent secrétaire rendra justice, dans son rapport annuel, aux travaux de M. Garcin de Tassy. Ici pensons surtout et rendons hommage à l'homme de bien, aux bons exemples que nous laisse sa vie simple, modeste, studieuse et pieuse. Il était chrétien convaincu, et, conformant sa conduite à sa foi, ne bornait pas ses espérances à ces années passées ici-bas qui, si longues qu'elles soient, au terme nous paraissent si courtes. N'est-il pas consolant, bienfaisant, d'entrer dans sa pensée, et de se dire qu'une vie de travail, de vertu comme la sienne doit avoir maintenant, dans un monde meilleur, sa récompense ? »

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Mémoires du l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXIV, n°s 4-11; t. XXV, n°s 1-4. Saint-Pétersbourg, in-4°.

— *Historia e memorias da Academia real das sciencias de Lisboa*. Classe de sciencias moraes, politicas e bellas-lettras. Nova serie, t. IV, parte II. Lisboa, 1877, in-4°.

— *Jornal de sciencias mathematicas, physicas e naturas*, publicado sob os auspicios da Academia real das sciencias de Lisboa. T. V, dezembro de 1874; dezembro de 1876; março e dezembro de 1877. Lisboa, in-8°.

— *Sessão publica* da Academia real das sciencias de Lisboa. Em 15 de maio de 1877, in-8°.

— *Conferencias* celebradas na Academia real das sciencias de Lisboa acerca dos descobrimentos e colonisações dos Portuguezes na Africa. Primeira, segunda e terceira confer. Lisboa, 1877, in-8°.

— *Decada 13 da Historia da India*, composta per Anto-

nio Bocarro chronista d'aquelle estado, publicada de ordem da classe de sciencias moraes, politicas e bellas-lettras da Academia real das sciencias de Lisboa e sob a direcção de R. J. de Lima Felner, socio da mesma Academia. Parte I e II. Lisboa, 1876, in-4°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* Vol. XLVI, part II, n° 3, 1877, and part I, n°s 2, 3, 4, 1877. Calcutta, in-8°.

— *Proceedings* of the same. N°s 7, 8 and 9, july-november 1877. Calcutta, in-8°.

Par la Société asiatique du Bengale. Bibliotheca indica. *Lalita-Vistara*, ed. by Rájendralála Mitra. Fasc. VI. Calcutta, in-8°.

— *Sáma-Veda-Sañhitá.* Vol. V, fasc. III and IV, in-8°.

— *Agni-Puráṇa*, ed. by Rájendralála Mitra. Fasc. XI. Calcutta, in-8°.

— *Bhámati*, ed. by Paṇḍit Bála Śástrí. Fasc. V. Benares, 1877, in-8°.

— *A biographical Dictionary of persons who knew Mohammed*, by Ibn Hajar. Ed. by Maulawi Abd ul-Hai. Vol. II, n° 4, and vol. III, n° 1. Calcutta, 1877, gr. in-8°.

— *Akbarnámah*, ed. by Maulawí 'Abd ur-Rahím. Vol. I, fasc. VII and VIII. Calcutta, 1877, in-4°.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.* Band XXXII, Ites Heft. Leipzig, 1878, in-8°.

— *American oriental Society.* Proceedings at Boston. May 29th 1878, in-8°.

— *Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess. Part LXXXI, june, and part LXXXII, july 1878, in-4°.

— *Transactions of the Asiatic Society of Japan.* Vol. II, part. I. Yokohama, 1878, in-8°.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und*

Völkerkunde Ostasiens. Heft 14 et 15. Yokohama, 1878, in-4° oblong.

Par la Société. *Journal of the Royal geographical Society.* Vol. XLVII. London, 1877, in-8°.

— *Proceedings* of the same. Vol. XXII, n[os] 3, 4, 5. London, 1878, in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, numéros de mai, juin et juillet 1878. Paris, in-8°.

— *Revue africaine*, numéro de mai-juin 1878. Alger, in-8°.

Par la direction de l'Imprimerie nationale. *Le Livre des Rois*, par Abou 'l-Kasim Firdousi, publié, traduit et commenté par M. Jules Mohl. T. VII (terminé par M. Barbier de Meynard). Paris, 1878, gr. in-fol., xv-765 pages.

Par le secrétaire d'État des Indes orientales. *Corpus inscriptionum Indicarum.* Vol. I. Inscriptions of Asoka, prepared by A. Cunningham. Calcutta, 1877, in-4°, x-141, V and XXX plates.

Par l'auteur. *Die Amharische Sprache*, von Franz Praetorius. I[stes] Heft. Laut- und Formenlehre. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses. 1878, in-4°, 276 pages.

— *Le antiche Ambasciate Giapponesi in Italia*, saggio storico di G. Berchet. Venezia, 1877, in-8°, 138 pages.

— *A sketch of the modern Languages of the East Indies*, by Robert N. Cust. London, 1878, in-8°, xii-198 pages, with two language maps.

— *Le Dhammapada*, avec introduction et notes par F. Hû, suivi du *Sutra* en 42 articles, traduit du tibétain avec introduction et notes par Léon Feer. Paris, E. Leroux, 1878, in-12, lxv-97, lix-82 pages.

— *Specimens of translation into english verse from the Bengáli Mahábhárata* of Kási Ráma Dása by Dina Natha Deva. Calcutta, 1872, in-12, iv-19 pages.

— *Das hohe Lied*, übersetzt und kritisch neubearbeitet

von Dr K. Kohler. New-York, Leipzig, Chicago, 1878, in-8°, 27 pages.

Par l'auteur. *List of sanskrit manuscripts* discovered in Oudh during the year 1876. Prepared by John C. Nesfield assisted by Paṇḍit Devíprasáda. Edited by Rájendralála Mitra. Calcutta, 1878, in-8°, 37 pages.

Par le gouvernement de l'Inde. *A Catalogue of sanskrit manuscripts in private libraries of the North-Western provinces.* Compiled by order of government N. W. P. Part II, 1877, 165 pages, and part II, 1878, 151 pages. Allahabad, in-8°.

— *Catalogue of sanscrit manuscripts existing in Oudh.* Prepared by John C. Nesfield assisted by Paṇḍita Devíprasáda Edited by Rájendralála Mitra. Fasc. IX. Calcutta, 1877, 29 pages. Fasc. X. Calcutta, 1878, 27 pages, in-8°.

— *Reports on publications issued and registered in the several provinces of British India* during the year 1876. Simla, 1878, in-8°, 50 pages.

Par l'auteur. *La bataille de Poitiers* et les vraies causes du recul de l'invasion arabe, par E. Mercier. (Extrait de la *Revue historique.*) Paris, 1878, 13 pages.

— *Histoire de la conquête de la Birmanie par les Chinois* sous le règne de Tç'ienn Long, traduite du chinois par M. Camille Imbault-Huart. (Extrait du *Journal asiatique.*) Paris, 1878, 48 pages.

— *The Vedántatattwasára* of Rámánujáchárya and the *Mohamudgara* of Sankaráchárya with an english translation of the latter edited by Paṇḍit Bánkay Behárỳ Bájpaie. Calcutta, 1878, in-8°, ३५-8-8-4 pages.

— *A new hindustani-english Dictionary,* by S. W. Fallon. Part XV. London, Trübner, 1878, in-8° oblong.

— *De la méthode,* par M. Constant (en arménien). Smyrne, 1878, in-12, 163 pages.

SÉANCE DU 8 NOVEMBRE 1878.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. A. Merx, professeur de langues orientales à Tubingue, présenté par MM. Renan et Barbier de Meynard.

Le P. Brucker, à Fourvières (Lyon), présenté par MM. l'abbé Favre et Barbier de Meynard.

M. Ad. Regnier informe le Conseil que la réimpression des *Rapports annuels* de M. Mohl, publiés par la veuve de ce savant avec l'autorisation du Conseil, va commencer prochainement. Cette nouvelle édition, à laquelle plusieurs membres de la Société veulent bien donner leurs soins, comprendra deux volumes d'un prix très-modéré.

M. Clermont-Ganneau dit quelques mots sur le terme arabe صندوق « caisse, ballot », qui paraît avoir une provenance grecque, *σάνδυξ*, comme le mot فندق « hôtellerie », qui dérive du grec *πανδοχεῖον*, *πανδοκεῖον*. D'ailleurs l'analogie qui paraît exister entre le grec *sandyx* et l'arabe *sandouq* est déjà indiquée dans le *Thesaurus* d'Henri Estienne (éd. Didot).

La séance est levée à neuf heures.

SÉANCE DU 13 DÉCEMBRE 1878.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, vice-président.

Il est donné lecture du procès verbal de la séance précédente, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Guimet, à Lyon, présenté par MM. Renan et Barbier de Meynard. (Cotisation à vie.)

Candido de Figueiredo, Alcacer (Portugal), présenté par MM. Oppert et Guyard.

W. H. Rylands, Londres, 51, Lincoln's Inn fields, W. C., présenté par MM. Foucaux et Delondres.

Decourdemanche, rue Caumartin, 48, Paris, présenté par MM. Barbier de Meynard et Garrez.

Beauregard (Ollivier), rue des Saints-Pères, 45, présenté par MM. Oppert et Clermont-Ganneau.

La réunion des officiers de Lille, désirant fonder une bibliothèque, sollicite l'envoi des publications de la Société. Le Conseil regrette de ne pouvoir donner suite à cette demande. Il charge, à cette occasion, le secrétaire-adjoint d'écrire de nouveau à MM. les directeurs de l'École d'Athènes et de l'École française à Rome, pour obtenir l'envoi des publications faites par ces deux établissements, en échange du *Journal asiatique*, qui leur est envoyé régulièrement.

M. Clermont-Ganneau rappelle la découverte récente de papyrus faite dans un tombeau de la province du Fayyoum, en Égypte. M. Ganneau soumet à l'examen du Conseil le calque de ceux de ces papyrus qui lui ont été transmis par M. le Dr Stern de Berlin et qui, d'après l'opinion très-autorisée de M. West, seraient rédigés en langue pehlevie. (Voir les articles publiés par ce savant dans le journal *The Academy*, 7 septembre et 7 décembre 1878.)

Le Conseil apprend avec plaisir que M. Sachau s'occupe activement du déchiffrement des papyrus que l'on suppose en langue pehlevie, et il espère que les documents grecs, arabes, etc. trouvés dans ce même tombeau attireront l'attention du monde savant.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.* Band XXXII, Heft III. Leipzig, 1878, in 8°.

— *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.* Band VI, n° 4. Gṛhyasûtrâni, *Indische Hausregeln.* Sanskrit und deutsch herausgegeben von A. Fr. Stenzler. Pâraskara, IItes, Heft II. Uebersetzung. Leipzig, 1878, in-8°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XLVI, part II, n° 4, 1877; vol. XLVII, part I, n° 1, and part II, nos 1, 2. Calcutta, in-8°.

— *Proceedings* of the same, n° 10, december 1877; nos 1-6, january-june 1878. In-8°.

— *List of publications* received in the library of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1878, in-8°.

— Bibliotheca Indica. *Chaturvarga-Chintámaṇi.* Vol. II, fasc. XIII; vol II, part II, fasc. I. Calcutta, 1878, in-8°.

— *Sáma Veda Sañhitá.* Vol. V, fasc. V. Calcutta, 1878, in-8°.

— *Agni Puráṇa.* Fasc. XII. Calcutta, 1878, in-8°.

— *Aín-i-Akbarí*, ed. by H. Blochmann. Fasc. XVII. Calcutta, 1875; fasc. XXII (part II, n° 7). Calcutta, 1877, in-4°.

— *Proceedings of the Royal geographical Society.* Vol. XXII, nos 4, 5, 6. London, 1878, in-8°.

Par l'Institut Smithsonien. *List of publications* of the Smithsonian Institution. July 1877. Washington, in-8°.

Par la Société. *Transactions of the Asiatic Society of Japan.* Vol. VI, part II. Yokohama, 1878, in-8°.

Par le rédacteur. *Indian Antiquary.* Edited by Jos. Burgess. Part LXXXVI (vol. III). November 1878. Bombay, in-4°.

Par l'Académie. *Jornal de sciencias mathematicas, physicas e naturas*, publ. sob os auspicios da Academia real das sciencias de Lisboa. N° XXIII. Agosto de 1878. Lisboa, in-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*. Août 1878. Paris, in-8°.

— *Le Globe*. Organe de la Société de géographie de Genève. T. XVII, l. II et supplément. Genève, 1878, in-8°.

Par l'auteur. *Pâli, sanskrit and old canarese Inscriptions*... arranged and explained by J. F. Fleet. Prepared under the direction of James Burgess. London, 1878, grand in-4°. 30 pages.

— *A new hindustani-english Dictionary*, by S. W. Fallon. Part XVI and XVII. London, Trübner, 1878, in-8°.

— *Archæological survey of India*. Vol. VI. Report of a Tour in Eastern Rajputana in 1871-1872 and 1872-1873, by A. C. L. Carlleyle. Under the superintendance of major-general A. Cunningham. Calcutta, 1878, in-8°, IV-256 pages, 24 planches.

— *Les Voyages de Sindebad le Marin*, texte arabe extrait des *Mille et une Nuits*, muni de toutes les voyelles, accompagné d'un vocabulaire et de notes analytiques, par L. Machuel. Alger, Jourdan, 1874, in-8°, 62-٩٩ pages.

— *Méthode pour l'étude de l'arabe parlé*, par L. Machuel. 2e éd. Alger, Jourdan, 1875, in-8°, XVI-364 pages.

— *Une première année d'arabe*, par M. Machuel. Alger, Jourdan, 1877, in-8°, 124 pages.

— *Manuel de l'arabisant* ou Recueil de pièces arabes, par L. Machuel. Alger, Jourdan, 1877, in-8°, XVI-121-142 pages.

— *Clef de l'interprétation hébraïque*, par E. de Campos-Leyza. Bordeaux, 1872, gr. in-8°, XV-611 pages (Paris, E. Leroux).

— *Analyse étymologique des racines de la langue grecque*, par E. de Campos-Leyza. Paris, E. Leroux, 1874, gr. in-8°, XVI-576 pages.

— *Analyse étymologique des racines de la langue latine*,

par E. de Campos-Leyza. Paris, E. Leroux, 1878, gr. in-8°, iv-584 pages.

Par l'auteur. *Makôta Râdja-Râdja* ou la Couronne des rois, par Bokhâri de Djohôre. Traduit du malais et annoté par A. Marre. Paris, Maisonneuve, 1878, in-12, 374 pages.

Par l'Académie de Hongrie. *A. M. T. Akadémia Évkönyvei*, t. XIV, fasc. VII et VIII; t. XV, fasc. I-V; t. XVI, fasc. I. Budapest, 1875-1877, in-4°.

— *A magyar Tudományos Akadémia Értesítöje*, 1875. fasc. XIII-XVII; 1876, fasc. I-XV; 1877, fasc. I-XVII. Budapest, in-8°.

— *Ertekezések a nyelv- és széptudományok körebol* kiadja a magyar Tudományos Akadémia az I. Osztály Rendeletéből szerkeszti Gyulai Pál. V k., fasc. I-X; VI k., fasc. I-X; VII k., fasc. I-II. Budapest, 1875-1877, in-8°.

— *Nyelvtudományi Közlemények* kiadja a M. T. Akadémia nyelvtudományi Bizottsága szerkeszti Hunfalvy Pál. Tizenharmadik kötet, fasc. I; Tizenkettedik k., fasc. II-III, 1876; Tizenharmadik k., fasc. II-III, 1877; Tizennegyedik k., fasc. I-II, 1878. Budapest, in-8°.

— *Nyelvemléktér Régi magyar Codexek és nyomtatványok*, kiadja a M. T. Akadémia nyelvtudományi Bizottsága. IV k., Erdy codex, I Fele; V k., Erdy codex, 2 Fele. Budapest, 1876, in-8°.

— *Régi magyar költök Tára*, kiadja a M. T. Akadémia. I kötet. Budapest, 1877, in-8°.

— *Kazáni-Tatár Nyelvtanulmányok*. Fasc. I-III. Budapest, 1875-1877, in-8°.

— *Magyar-ugor összehasonlító Szótár* irta Budenz József (a M. T. Akadémia kiadása), fasc. III. Budapest, 1877, in-8°.

— *M. Tudom. Akadémiai Almanach*, 1876, 1877, 1878. Budapest, in-8°.

— *Literarische Berichte aus Ungarn*, herausgegeben von Paul Hunfalvy. Band I, Hefte I-IV. Budapest, 1877, in-8°.

NOTE

SUR UNE PARTICULARITÉ DE LA MÉTRIQUE ARABE MODERNE,

PAR M. STANISLAS GUYARD.

Un appendice à ma Théorie de la métrique arabe (*Journal asiatique*, août-septembre 1877) a été consacré à l'examen de quelques faits dont je n'avais pas tenu compte dans mon travail primitif. Je viens aujourd'hui signaler une particularité nouvelle qu'il m'a été donné d'observer dans le mode de récitation de M. Hodji, ancien élève du collége de Galata Seraï, particularité qui, à ce que m'assure M. Clément Huart, se retrouve également chez les Arabes de Damas et des environs.

Les Arabes de Damas, et, en général, de la Syrie, s'appliquent, lorsqu'ils récitent des vers, à en fondre autant que possible les éléments, et font en sorte d'atténuer les mouvements un peu saccadés qui résultent de la succession d'une longue et demie et d'une brève (∽ ⏑; ∽ ⏑; ⌒ ⏑; ⌒ ⏑). Ils y parviennent en prolongeant d'un demi-temps ou à peu près la valeur de la dernière brève des groupes ∽ ⏑, ⌒ ⏑, quantité qu'ils empruntent à la longue et demie précédente, exprimée par les signes ∽, ⌒. La mesure n'en est par là nullement altérée, car les successions ainsi produites, — —, — —, sont visiblement équivalentes aux successions ∽ ⏑, ⌒ ⏑, etc.; mais on obtient par ce procédé un mouvement plus égal et plus uniforme.

Cette substitution de — — à ∽ ⏑ et ⌒ ⏑ n'est pas inconnue à l'ancienne métrique arabe; bien au contraire, c'en est un des principes fondamentaux. On se souvient que le pied مفاعلن, par exemple, dont la mesure est ⏑ | ∽ ⏑ ∽ ⌒ |, peut toujours être remplacé par son équivalent, مفاعيلن ⏑ | — — ⏑ ⌒ |, et

que, semblablement, au pied فاعلاتن | ⏑́ ⏑ –́ – |, il est permis de substituer la variante | –́ – –́ – |. Ici, nous trouvons ce principe généralisé et étendu non-seulement à tous les pieds, mais même à toutes les séries de pieds qui, par leur rencontre, engendrent la succession ⏑́ ⏑, ⏑́ ⏑.

Donnons quelques exemples des modifications ainsi introduites.

L'hémistiche de basîṭ : إذًا لقام بنصرى معشر خُشُن :
qui a pour mesure rigoureuse ⏑ | ⏑́ ⏑ –́ – | ⏑́ ⏑ –́ – | ⏑́ ⏑ ⏑́ ⏑ | ⏑́ ⏑ ⏑́ ⏑, devient :

⏑ | –́ – –́ – | –́ – –́ – | –́ – ⏑́ ⏑ | –́ – ⏑́ ⏑

L'hémistiche suivant de ṭawîl : ⏑ | –́ – ⏑́ ⏑ | ⏑́ ⏑ ⏑́ ⏑ | –́ – ⏑́ ⏑ | –́ – ⏑́ ⏑ |, devient :

⏑ | –́ – –́ – | –́ – –́ – | –́ – –́ – | –́ – ⏑́ ⏑ |

Enfin, l'hémistiche de ramal : ايما تُميلها الريحُ تَمِلْ
⏑́ ⏑ ⏑́ ⏑ | ⏑́ ⏑ –́ – | ⏑́ ⏑ ⏑́ ⏑ |, devient :

–́ – –́ – | –́ – –́ – | –́ – ⏑́ ⏑ |

Des spécimens fournis, il résulte, pour citer un dernier exemple, qu'au milieu des vers les quatre variantes :

مُسْتَفْعِلُن	– | ⏑́ ⏑ ⏑́ ⏑ |
مُسْتَعِلُن	– | ⏑́ ⏑ ⏑́ ⏑ |
مُتَفْعِلُن	⏑ | ⏑́ ⏑ ⏑́ ⏑ |
مُتَعِلُن	⏑ | ⏑́ ⏑ ⏑́ ⏑ |

se prononcent uniformément :

[1]

Ce qui revient à dire, comme je l'avais établi d'ailleurs, que ces quatre variantes s'équivalent rigoureusement pour la mesure. Cette particularité remarquable nous permet de vérifier une fois de plus l'exactitude de mon système ; car il est manifeste que l'ancienne transcription des quatre variantes précitées, transcription qui serait :

— — ⏑ —

— ⏑ ⏑ —

⏑ — ⏑ —

⏑ ⏑ ⏑ —

n'expliquerait jamais comment des brèves ont pu devenir des longues. Dans mon système, au contraire, il est facile de s'en rendre compte : la transformation de la brève en longue repose sur le principe de l'équivalence de deux brèves à une longue, équivalence en vertu de laquelle il est permis de changer à sa fantaisie ⏑ ⏑ et ⏑ ⏑ en — —.

A. Socin, *Arabische Sprichwoerter und Redensarten*[2]. Tübingen, 1878, X, 41. ١٣ pp. in-4. — Heinrich Laupp.

M. A. Socin est assurément l'un des Européens qui connaissent le mieux les dialectes de l'arabe vulgaire. Il a depuis longtemps apporté à cette étude une rigueur scientifique

[1] En effet, en ce qui concerne les deux dernières variantes, la brève initiale est forcément précédée dans le vers d'une longue et demie ; conséquemment, d'après la règle énoncée ci-dessus, cette brève devient longue et réduit à une longue la longue et demie précédente.

[2] « Einladung zur akademischen Feier des Geburtsfestes Seiner Majestät des Königs Karl von Württemberg, am 7 März 1878, im Namen des Rec-

qu'on ne saurait trop priser, et son nom mérite d'être cité après celui de Wallin et à côté de celui de M. Wetzstein.

Il nous donne aujourd'hui quelques centaines de proverbes populaires notés par lui pendant son séjour en Orient. L'occasion de cette publication lui a été fournie par une solennité académique en l'honneur de la fête du roi de Würtemberg.

Le bouquet ne manque pas d'originalité. On peut même se demander si la délicatesse des cours n'a pas eu quelque peine à s'accommoder de certaines fleurs au parfum suspect, que M. Socin n'a pas craint d'y mêler. Mais cela n'est point affaire à nous, et ce ne sont certes pas les philologues qui s'en iront reprocher à l'auteur d'avoir cueilli, sans sourciller, tout ce qu'il a rencontré sur sa route. Les propos orduriers ou obscènes occupent une trop large place dans la vie arabe pour qu'on ne leur en fasse pas une dans un livre qui a pour but de nous faire entrevoir un côté de la langue, ou plutôt du langage arabe.

Nombre de ces proverbes sont déjà connus. M. Socin renvoie lui-même aux recueils où l'on peut les retrouver [1]. Beaucoup sont nouveaux. Très-souvent ils sont accompagnés de transcriptions qui prêtent un intérêt particulier à ceux mêmes qui ont déjà été publiés.

Ces transcriptions sont fort importantes, car c'est surtout au point de vue de la phonétique que l'arabe vulgaire mérite l'attention des sémitisants. Pour ma part, je n'ai jamais mieux compris les mille minuties de la ponctuation massorétique qu'en essayant de fixer par écrit le langage des Arabes de Syrie. Je crois qu'on pourrait, sans paradoxe, soutenir que le meilleur moyen de rendre les phénomènes les plus subtils de la prononciation de l'arabe vulgaire serait d'employer la notation imaginée par les Massorètes pour permettre d'articuler les mots de la Bible.

tors und akademischen Senats der königlichen Eberhard-Karls-Universitat Tubingen.»

[1] Freytag, Burckhardt, Bocthor, Berggren, Burton, Et-Ṭanṭawi, Neuphal, Sergis.

Cette étonnante conformité entre la vocalisation de la Massore et la vocalisation de l'arabe, de l'arabe *vulgaire*, entendons-nous bien, a d'ailleurs, à mon sens, une explication bien simple. Les Massorètes n'ont fait qu'introduire dans la vocalisation des textes sacrés dont ils ne connaissaient plus la véritable prononciation, toute la phonétique des dialectes syriens, ou autrement dits araméens, parlés autour d'eux à leur époque, dialectes dont l'arabe vulgaire de Syrie est le fils, sinon le frère. Et je ne parle ici ni de la grammaire, ni du dictionnaire, qui offrent bien d'autres surprises.

On peut considérer la Bible tout entière comme un grand texte artificiel formé par la combinaison, ou plutôt par la superposition de deux idiomes, comme un immense et perpétuel *Qeri-Ketib*, où les consonnes seules représentent l'ancienne langue, tandis que les voyelles appartiennent à la langue courante que parlaient entre eux les docteurs. On serait peut-être beaucoup plus près de la vérité si l'on transposait les motions de l'arabe littéral et de l'hébreu, c'est-à-dire si l'on adaptait à la langue de la Bible le système si simple, si large, et en même temps si profondément grammatical des trois ḥarakât, et si l'on appliquait à l'arabe, tout au moins à l'arabe vulgaire, le système pointilleux de la Massore qui semble avoir été fait exprès pour lui.

On estimera peut-être que c'est soulever une bien grosse question à propos de quelques méchants proverbes arabes. C'est que rien n'est mieux fait que ces proverbes pour faire comprendre à ceux qui l'ignorent le caractère et la valeur philologiques de l'arabe vulgaire.

Les transcriptions de M. A. Socin sont exécutées avec un soin louable et un sincère souci de l'exactitude. Je ne les trouve pas cependant toujours satisfaisantes. Peut-être cela tient-il à la diversité des sources auxquelles il a puisé ses informations phonétiques. Je ne suis pas non plus partisan des signes spéciaux qu'il a cru devoir multiplier pour rendre les articulations et les sons propres à l'arabe. Toute transcription est forcément imparfaite. Jusqu'à ce qu'on ait fait intervenir le pho-

nographe dans nos études, ce qui j'espère ne tardera pas, on aura beau entasser signe sur signe, on n'obtiendra jamais que des à peu près. Dans ces conditions, il faut éviter tout d'abord la complication, puisque nous savons d'avance qu'elle est inutile : les méthodes les plus simples seront toujours les meilleures, car elles permettent d'atteindre, avec infiniment moins de peine, des résultats d'une égale médiocrité.

Les proverbes réunis par M. Socin nous font parcourir toute la gamme de l'esprit populaire, depuis les dires ingénieux et réellement charmants jusqu'aux adages de la plus basse grossièreté. L'allitération y règne en souveraine, et la raison y est souvent l'esclave de la rime.

Quelques-uns de ces dictons ne sont pas sans obscurité. D'autres offrent des difficultés grammaticales que M. Socin a signalées sans toujours réussir à les surmonter.

Parmi ces dernières il en est une dont je dirai tout de suite quelques mots, parce que la solution que M. Socin en a proposée aurait, si le cas était bien constaté, de graves conséquences philologiques. Cette solution ne tend à rien moins en effet qu'à doter la grammaire arabe d'une forme nouvelle du suffixe nominal du pronom de la première personne du singulier.

Voici le proverbe en jeu (n° 43) :

قالوا ايش شغلك فى بيت عدوك قال مصاربنى هم عنده

M. Socin le traduit ainsi : « Man fragte ihn : Was hast du im Hause deines Feindes zu thun? — Er antwortete : Ich habe mein Geld bei ihm liegen. » Il regarde *maṣârînî* comme le mot *maṣârî* « argent », accompagné du suffixe *nî*, qui ne se combine d'ordinaire qu'avec les verbes : « mon argent ». M. Socin (p. IX) ne se dissimule pas l'étrangeté du fait, qu'il déclare unique : car il comprend lui-même qu'on ne saurait invoquer à l'appui de cette monstruosité grammaticale l'emploi de *fînou* pour *fîyou*, usité, paraît-il, à Mossoûl. M. H. Derenbourg, dans un article publié il y a quelque temps dans

la *Revue critique* (1878, 22 juin), paraît incliner sur ce point vers les vues de M. Socin, et se demande même si l'on ne pourrait pas citer un deuxième exemple de la substitution du suffixe *ní* au suffixe *í* après un nom. Il emprunte cet exemple au proverbe n° 103 de M. Socin :

كل شى عند العطار فيه اما حبنى غصبا ما فيه

Mais le mot visé, حبنى, est sans aucun doute un impératif. M. Socin ne s'y est certainement pas mépris, bien qu'il ait rendu le proverbe un peu nonchalamment et que حبنى soit représenté dans sa traduction par un substantif : «Alles kann man beim Krämer kaufen, nur *Liebe wider Willen* nicht.»

Le véritable sens est avec toute son énergie : «Il y a de tout chez le droguiste; il n'y a qu'une chose qu'on n'y trouve pas, c'est du *aime-moi-de-force.*» Absolument comme nous dirions : «Ce fleuriste vend des *ne-m'oubliez-pas.*» حبنى est donc bien ici un verbe, et notre مصارينى reste dès lors parfaitement isolé.

Comment en sortir? Je n'accepterais, quant à moi, qu'à la dernière extrémité l'expédient d'une nouvelle forme grammaticale, expédient auquel se résignent en désespoir de cause MM. Socin et Derenbourg, et je me permettrai de prendre la défense de la grammaire un peu trop vite abandonnée par ces deux grammairiens émérites. L'arabe vulgaire a tout autant que l'arabe littéral le respect de ses règles, et il s'agit ici d'une loi organique de la grammaire sémitique, dont la violation serait d'une suprême invraisemblance. Aussi préférerai-je toute solution qui respectera la grammaire, dût-elle soulever de nouvelles difficultés.

C'est pourquoi je proposerai de décomposer ce complexe énigmatique en : مصارين + ى. Nous obtenons ainsi le suffixe à forme normale *í*, et le mot *maṣârín* qui veut dire «entrailles, boyaux, intestins». مصارين passe chez les lexicographes pour un pluriel de pluriel : 1° مُصْرَان, 2° مَصِير. L'on rattache généralement مصير à la racine مصر; je ne serais pas surpris que cette racine se fût confondue anciennement, dans notre mot,

avec la racine صار , يصير. Mais cela importe peu. Il faudrait donc traduire :

« Qu'as-tu à faire dans la demeure de ton ennemi ? — Il répondit : mes entrailles sont auprès de lui. »

J'avoue que le sens ainsi obtenu ne laisse pas d'être obscur, et je ne me charge point de le tirer au clair, bien que je croie l'entrevoir. Mais mieux vaut une obscurité de ce genre qu'une impossibilité grammaticale. Nous en serons quittes pour envoyer ce proverbe rejoindre quelques autres qui, malgré une apparente correction, n'en ont pas moins forcé M. Socin à donner sa langue aux chiens.

De ce nombre est le n° 288 :

يكون فى البوم خير ما كان يحصل فيه صيادو (صياده)

M. Socin le déclare incompréhensible. M. Derenbourg se demande (article cité) s'il ne faudrait pas l'entendre ainsi : « Si le hibou offrait meilleure viande qu'il ne l'offre, il aurait, lui aussi, son chasseur. » Ce sens paraît très-plausible en soi, mais il s'agit de savoir précisément comment on peut le tirer du texte arabe. S'il eût été aussi simple, il n'eût certainement pas échappé à M. Socin.

Ce proverbe semble n'être qu'une variante du proverbe, fort net, cité et traduit par M. Socin :

البوم لو كان فيه خير ما فاته الصياد

« Si le hibou était bon à manger, le chasseur ne l'aurait pas laissé » (ou plutôt : *ne l'aurait pas manqué*).

ما حصل est en arabe l'exact équivalent de فات, comme on peut s'en convaincre en ouvrant le dictionnaire de Ellious Bocthor au mot *manquer :* فات, et dans les exemples : ما حصل على الحرامية « il a manqué les voleurs, il n'a pu les prendre. » A ce compte, notre premier proverbe, traduit judaïquement, voudrait dire :

« Si le hibou valait quelque chose, son chasseur l'aurait manqué. »

On s'attendrait précisément au contraire : « . . son chasseur ne l'aurait pas manqué. » La grosse difficulté, qui a arrêté net M. Socin et qu'a tournée sans explication M. Derenbourg, ne viendrait-elle pas tout bonnement d'une erreur de copie qui aurait introduit ما dans l'une des deux variantes du proverbe, où il ne le fallait pas ? Tout rentre en effet dans l'ordre si on lit كان يحصل au lieu de ما كان يحصل[1].

M. Socin se laisse quelquefois démonter par des obstacles qui n'en sont pas. Par exemple, dans le proverbe n° 549 :

لا ترق الخير الا من اهاليها

il s'étonne de la présence du suffixe féminin se rapportant à خير. M. Derenbourg croit que cette anomalie provient de ce que خير peut avoir la valeur d'un pluriel. Point n'est besoin de cette fiction grammaticale : la forme خير, comme le dit excellemment M. Kasimirski dans son dictionnaire, est employée pour le singulier et le pluriel, pour le masculin comme pour le féminin. Dans les quelques exemples relevés par M. Derenbourg, le mot خير a une signification absolue « bon, bien »; la valeur comparative « meilleur », valeur que ce mot a souvent[2], mais pas toujours, et que M. Derenbourg est disposé à lui accorder dans ces exemples (notamment n° 161), ne ferait qu'affaiblir la détente de l'idée et diminuer d'autant la portée du trait.

Le n° 104 a sa riposte topique dans un dicton fort répandu qu'on me saura gré de ne pas traduire :

البراطيل تحل الشراويل

N° 107 :

ركبناه خلنا مد يده فى الخرج

[1] حصل se construit généralement avec على ; mais l'emploi de فى n'a rien d'inadmissible.

[2] L'arabe vulgaire emploie volontiers la forme comparative de ce mot اخير, plus volontiers peut-être que ne le fait l'arabe littéral.

« Wir gaben ihm unsern Essig zu tragen, da steckte er seine Hand in unsre Reisetasche. » La première partie du proverbe est tout à fait bizarre. Que peut bien être ce « vinaigre donné à porter »? La transcription est d'ailleurs en désaccord et avec le texte et avec la traduction : *räkkäbnänu*[1] *ḥälna;* ce qui impliquerait pour le second mot خالنا au lieu de خلنا, mais cela même a un sens guère plus satisfaisant. Deux corrections se sont présentées à moi. La première consiste à accepter la leçon de la transcription, en admettant seulement que M. Socin a confondu sur son carnet de notes un *ḫ* = خ avec un *ḥ* = ح : حالنا, « nous-mêmes » (cf. 106, *ḥālo* « lui-même »)[2]. Nous obtiendrions alors quelque chose comme : « Nous l'avons laissé nous monter dessus, et il a allongé la main dans les sacoches » (le *khourdj* de voyage qui est pendu au troussequin de la selle). L'image se suivrait assez bien, et l'on pourrait au besoin la justifier par le proverbe 567 :

« Tu ne nous monteras pas dessus pour nous talonner les flancs » :[3] لا تركبنا وتهز اجريك.

La construction ne serait pas, il est vrai, très-régulière. Aussi vaudrait-il peut-être mieux supposer une erreur initiale dans le texte arabe, et penser que M. Socin a écrit خلنا pour خلفنا en sautant une lettre. La phrase serait alors : « Nous l'avons fait monter derrière nous (nous l'avons pris en croupe). » La seconde partie s'expliquerait alors à merveille : « et il en a profité pour glisser la main dans le *khourdj*[4]. »

[1] Probablement à corriger en *räkkäbnähu*.

[2] حال désigne aussi la partie du dos du cheval qui reçoit la selle, et même quelquefois la charge que l'on porte sur le dos. Cette dernière acception pourrait conduire, pour ركبناه, à un sens qui se rapprocherait de celui qui a été adopté par M. Socin.

[3] Forme vulgaire pour رجليك. Dans le sens de : « tu ne nous feras pas marcher. »

[4] Cette conjecture, comme je viens de m'en assurer, est pleinement confirmée par la leçon donnée par Berggren (*Guide*, s. v. *boiteux*) : اعرج من عرج ركبته خلفه مد يده الى الخرج (عرج rime ici avec خرج). Ce qu'il y a de curieux, c'est que M. Socin renvoie lui-même au passage de Berggren.

N° 186 :

يعاشر الحدّاد يطير عليه شعارى

« Qui fréquente le forgeron reçoit les étincelles qui voltigent. » M. Socin est embarrassé par le mot *chouʿāri* et se demande s'il n'a pas mal entendu pour *chourāri*. Il est certain que ce dernier mot conviendrait bien, mais j'aime à croire que M. Socin a l'oreille trop exercée pour confondre un *ghain* avec un *ra*. Il est clair cependant que شعارى n'offre aucun sens satisfaisant. Ne serait-ce pas *souʿāri?* سعر, سُعَار « violence du feu »; cf. سعير « flamme, feu qui éclate en flammes »; مسعر « tison », etc. L'arabe vulgaire se comporte souvent autrement que l'arabe littéral devant la règle du *chibbolet*, et il a volontiers *sin* là où l'arabe des livres nous montre un *chin*. Par exemple *chadjar* شجر « arbre » est fréquemment سجر *sadjar*. Il faut noter de plus que شعارى a ici l'avantage d'être en allitération inversée avec يعاشر; ce qui contribue à nous garantir la réalité de la forme.

N° 197 :

الذبان يعرفوا ذقن بياع الدبس

« Les mouches connaissent la barbe du marchand de *dibès* (sorte de raisiné sirupeux). » M. Socin dit que la leçon également usitée اللبّان « du marchand de lait », est préférable, parce que *el-lebbān* a l'avantage de rimer avec *eddibān* [1] « mouches ». Mais sous ce rapport, la leçon *eddibès* peut soutenir la comparaison; car elle est en allitération avec *eddibān* [2], et l'oreille arabe n'est pas moins sensible au charme de l'allitération qu'à celui de la rime. Les proverbes du recueil nous offrent plusieurs cas de ce genre d'allitération par les deux premières lettres; il ne serait pas inutile de les signaler, parce que souvent la recherche de cette consonnance a sensible-

[1] Ou plutôt *ed-dibbān*.

[2] Le ذ et le د sont à peu près équivalents dans la prononciation vulgaire.

ment influé sur la forme revêtue par le proverbe et peut servir à en expliquer les apparentes bizarreries. Par exemple, le n° 310 :

يقدح هنا علق فى الهند

« Il bat le briquet ici et ça s'allume aux Indes. » Pourquoi aux *Indes?* Pour jouer sur هنا et sur هند.

N° 271 :

المسلم الما له شغل يقّص ويداوى

« Der Muslim, welcher nichts zu thun hat, beschneidet und doctert. » Est-ce bien là le sens des deux derniers verbes? N'y a-t-il pas lieu de rapprocher ce proverbe du n° 228 : الموس اخير من الدواء « Le rasoir vaut mieux que la pâte épilatoire » (allusion à certaines pratiques intimes de la toilette orientale)?

N° 385 : La transcription de بِه par *bīnu* est-elle une variante intentionnelle, et est-on autorisé à la placer à côté de la transcription فيه par *fīnu?*

N° 466 : Pour العارين dans le sens de « vols d'*oiseaux* » (cachant le soleil), on pourrait songer à عواير, bandes séparées et dispersées d'hommes, de *sauterelles*. (Kasimirski)[1]. Mais ne s'agirait-il pas par hasard de corps étrangers qui tombent dans l'œil (fétus de paille, cendres, poussière, brins de bois, etc.)? Tel est le sens des formes عوّار، عوار، عاير، عواوير.

N° 472 : بوسك *būsak* = بوزك *boûzak* « ton museau ».

N° 562 : مدّ يدك للسما اقرب. Le sens ne parait pas douteux[2] : « Étends la main pour toucher le ciel! c'est plus près! » C'est-à-dire, c'est une chose impossible, autant vouloir toucher le ciel avec la main, ou, comme nous disons, *prendre la lune avec les dents*.

[1] Cf. عوار, « hirondelle » et عوير, « corbeau ».
[2] Die Erklarung ist mir zweifelhaft.

Je crois, en terminant, devoir, dans un intérêt général, dire un mot sur les caractères arabes employés pour l'impression du texte. Ce sont, nous dit M. Socin, ceux que la librairie Brill a fait venir de Beyrouth pour la publication du Ṭabari. Certes, ces caractères ont une allure plus orientale que ceux dont nous nous servons généralement en Europe, et je ne puis qu'approuver en principe le parti qu'on a pris. Mais on aurait pu mieux choisir, du moment que l'on faisait tant que de s'adresser à l'Orient. Le type de Beyrouth, qui malheureusement est à la mode dans le Levant, est grêle, maniéré, sautillant. Les boucles de certaines lettres sont étriquées. L'aspect général a quelque chose de pointu et de pincé qui est aussi désagréable pour l'œil que l'est pour l'oreille cet agaçant *imâlé* de la prononciation libanaise. En outre, ce qui est plus grave, les assemblages se font mal; les attaches trop fines se cassent au tirage. Il résulte de tout cela que la lecture est fatigante. Je plains ceux qui seront condamnés à lire sous cette forme les gros volumes du Ṭabari, et je fais personnellement des vœux pour que l'on revienne, s'il en est temps encore, sur la décision prise. Que n'a-t-on tout simplement adopté le large et solide caractère de Boulaq qui, entre les mains de nos habiles typographes d'Europe, donnerait d'excellents résultats?

CH. CLERMONT-GANNEAU.

NOTES

PRISES

PENDANT UN VOYAGE EN SYRIE,

PAR M. CL. HUART.

Ces notes ont été prises pendant un voyage que j'ai eu l'occasion de faire dans quelques parties de la Syrie au printemps et à l'automne de l'année dernière. Écrites à la hâte, elles n'ont pas la prétention d'être un traité dogmatique sur la matière ou un *Guide des Voyageurs* en Orient; loin de là : ce ne sont que de simples feuillets où j'ai noté mes impressions personnelles, et rien de plus. On n'y cherchera pas le récit de découvertes archéologiques ou de longs aperçus historiques. Ce que je me suis borné à décrire, mais le plus fidèlement possible, c'est l'aspect actuel du pays, la vie des campagnes de Syrie, les particularités qu'offrent certaines coutumes de leurs habitants, qu'on avait jusqu'ici passées sous silence. Je livre ces notes telles quelles à l'impression, répugnant à un travail artificiel de coordination qui ne serait, pour des pays aussi souvent décrits que ceux que j'ai traversés, qu'une compilation fastidieuse et sans attrait, surtout pour le lecteur.

I.

L'ANTI-LIBAN.

Quand on sort de Damas par la porte nommée *Bâb-Touma*, vieux et très-beau reste de l'enceinte médiévale, on suit la route d'Alep qui monte tout droit au nord, entre deux haies d'arbres de haute futaie, peupliers, platanes et autres essences, qui font de cette partie de la campagne un lieu de

promenade et de divertissement très-fréquenté pendant la belle saison. Le pavé, fort inégal, est composé de pierres rondes dont les têtes ressortent; à certains endroits, le milieu de la chaussée est occupé par une voie en mauvais état, que la disposition des dalles, ainsi que leur grandeur, décèle comme un reste d'une route romaine. Nous laissons à droite le chemin qui mène à Ṣofâniyé, promenade fréquentée au commencement du printemps; on vient s'y rassembler tous les mardis : on donne pour explication à cet usage l'habitude où l'on était autrefois d'aller attendre l'arrivée de la caravane de la Mecque; mais cette raison est tout simplement absurde. La caravane arrivant par la Route des Pèlerins, *Derb el-Hadj*, c'est-à-dire par *Bouabt-Allah* بوّابة الله et le Méïdân, au sud de la ville, ce serait faire preuve de peu de bon sens que d'aller l'attendre le mardi à Ṣofâniyé, à l'est de Damas, et le samedi au Merdj, qui est à l'ouest. Il y a là quelque vieil usage dont la raison n'est plus connue des indigènes[1]. Le Barâda passe ici sous un pont étroit en pierre, sans parapet; un canal amène l'eau nécessaire à la roue d'un moulin que l'on aperçoit à droite; un café au bord de la rivière, encadré d'arbres touffus, offre une place agréable où l'on peut à l'aise et au frais fumer le narghilé.

En poursuivant notre chemin, nous trouvons à gauche les restes d'une tour ou d'un minaret en ruines que l'on nomme *Bordj-er-Roûs* « la Tour des têtes. » On raconte qu'il y avait autrefois là un faubourg de la ville, qu'au dernier siècle les habitants se révoltèrent contre les autorités turques; que le pacha prit le faubourg d'assaut, fit couper et exposer en cet endroit les têtes des rebelles. Dix minutes plus loin, un caveau auquel on accède par une dizaine de degrés contient une source qui est réputée comme donnant la meilleure eau de Damas; on la nomme *Zéïnabiyé*. Après les chaudes journées d'été, quand le soleil, déclinant sur l'horizon, vient

[1] Sur les samedis, *suboût*, à Damas, voy. Ibn-Batoutah, *Voy.*, t. I, p. 197.

frapper obliquement le rideau d'arbres qui tempère l'ardeur de ses rayons, l'on voit les Damasquins sortir de la ville et venir comme en pèlerinage goûter l'eau de cette source.

Bientôt après nous atteignons la limite extrême des jardins; nous entrons dans la vaste plaine de Qâboun; les poteaux qui supportent les fils du télégraphe d'Alep en rompent seuls la monotonie. Voici le village de Berzé, au pied de la montagne; nous jetons un dernier regard sur Damas, et nous pénétrons dans un étroit *wâdi* aux flancs déchiquetés, rempli de rocs brisés et amoncelés; un quart d'heure plus loin, nous débouchons dans la fraîche vallée de Minᶜîn. Il n'est pas de région plus stérile et plus désolée que le versant oriental du Djabal-Charqî; aussi les deux dépressions où coulent le Baràda et le ruisseau de Minᶜîn semblent-elles des oasis dans ce désert. C'est près de ce dernier village que se trouve la source qui entretient la fertilité de cette région et arrose les jardins parmi lesquels on distingue les villages de Maᶜraba, de Horné et de Tell-Minᶜîn, offrant des sites pittoresques et des points de vue intéressants. Cette source jaillit d'un rocher creusé de nombreuses excavations qui servaient autrefois de tombeaux; un fût de colonne brisé et renversé, et quelques autres fragments d'antiquités, indiquent l'existence en cet endroit d'un centre de population important.

Au-dessus du village commence une montée à pente assez rapide qui en quelques minutes conduit sur le long plateau ou est située Séïdnaya; bientôt nous voyons poindre, pardessus la crète d'une colline, le dôme du couvent grec : quelques pas plus loin nous pouvons distinguer l'ensemble de la bourgade.

II.

LA FÊTE DE SÉÏDNAYA.

Le village de Séïdnaya étage ses maisons bâties en pierres grossièrement taillées sur le flanc d'une colline rocailleuse,

détachée de la masse imposante du Djabal-Charqî et se confondant à distance avec celui-ci. C'est un amoncellement de rochers grisâtres et nus : les demeures des paysans semblent se fondre avec eux; on croirait à distance voir des habitations de troglodytes, des cavernes creusées dans le roc; mais de près cette illusion disparaît. Au sommet de cette colline aux versants escarpés se dresse fièrement le couvent grec, avec ses hautes et solides murailles, son clocher tout neuf et son dôme recouvert de zinc. Cette demeure monacale n'inspire aucune idée triste, loin de là; les murs en belles pierres jaunâtres d'où émergent des constructions disparates, les unes en moellons, les autres recouvertes de badigeon, semblent être bâtis d'hier; c'est un enchevètrement de cours, de corridors, de galeries, d'escaliers, placés au hasard sur la surface irrégulière que présente le sommet de la colline. Ajoutez que les proportions de cette construction sont très-restreintes; c'est une petite église, précédée d'une très-petite cour; tout à l'entour, de petites cellules, assez basses de plafond, reçoivent les pèlerins et les simples voyageurs. Le regard de l'étranger, habitué aux proportions gigantesques de la plupart de nos monuments, se fait difficilement à la médiocrité des dimensions dans les constructions modernes de l'Orient, et celui qui lit un récit de voyages est plutôt porté à exagérer qu'à restreindre la grandeur des édifices qu'on lui décrit.

Du haut de la terrasse qui sert de toit au couvent, l'on jouit d'une vue très-étendue. Tout en bas s'étend la vaste et presque déserte plaine de Séïdnaya, où le Jardin de la Vierge (*Bistân es-Séyyidé*), dépendance du couvent, est seul à former une tache verte sur l'uniforme couleur grise du sol. A droite, les hauts sommets de l'Hermon ferment l'horizon; en face, à l'autre extrémité de la plaine, Maʿarra montre ses maisons blanches, qui semblent de petits cubes de pierre isolés les uns des autres; au-dessus, les sommets bas et arrondis d'une chaine de collines nous dérobe la vue de la plaine de Damas; enfin, à gauche, la masse imposante de

roches noirâtres qui forme le Djabal Abou'l-ʿAta nous indique la direction de la route d'Alep; au delà, c'est le désert.

Le 19 septembre (le 7, vieux style), veille de la fête, les paysans commencent à arriver par groupes. Il en vient de tous les villages des environs, et même d'assez loin, de Rachaïa, de Zahlé, du Liban. Ils vont les uns à pied, les autres à cheval, tous armés jusqu'aux dents de fusils à un ou deux coups, de tromblons قرابينة, de pistolets, et quelquefois, mais rarement, de *revolvers*. La petite troupe fait son entrée sans ordre, en hurlant des chants à tue-tête, enivrée par la poudre dont ils font une énorme consommation, et par l'*araq* (eau-de-vie) dont ils ne se privent guère les jours de fête. Les femmes viennent ensuite, juchées sur les bagages que portent des mulets; ces bagages se composent de quelques couvertures de coton piqué dont on s'enveloppe la nuit, et d'un panier contenant, avec quelques provisions, l'indispensable narghilé.

Ce défilé s'accomplit dans un désordre inexprimable. Les cavaliers, qui forment la tête du cortége, caracolent, vont et viennent, et de temps en temps déchargent en l'air leurs tromblons chargés de poudre jusqu'à la gueule; les piétons viennent ensuite, en rangs pressés, — leurs pas cadencés sont souvent réglés par une sorte de tambour-major, qui exécute des danses fantaisistes en agitant en l'air un sabre recourbé. Les longs cheveux, le *leffé* لَفَّة mal enroulé autour du tarbouch écarlate, les vêtements de couleurs disparates donnent à cette cohue un caractère tout à fait étrange; on croirait voir une invasion de barbares déguenillés, d'autant plus que les détonations dont ils vous assourdissent contribuent à entretenir cette illusion, que leurs mines rebarbatives ne sont pas faites pour dissiper.

Montons au couvent. On y entre par une petite porte très-basse pratiquée au pied de la muraille; deux ou trois marches à gravir, et nous sommes sur le parvis de l'église, bien étroit, resserré qu'il est entre la nef, qui occupe presque toute la

largeur de la cour, et la série de petits bâtiments carrés qu'ont fait bâtir les principales familles grecques orthodoxes de Damas, et où elles viennent passer quelque temps à l'époque de la fête. De misérables escaliers et des galeries couvertes, le tout construit en bois, donnent accès au premier étage, qui est de plain-pied avec la terrasse. En réalité, le couvent n'a qu'un étage, je ne saurais dire un rez-de-chaussée, puisque cette construction est suspendue dans les airs; au-dessus sont construites çà et là quelques chambres carrées, isolées les unes des autres, et s'ouvrant sur la terrasse.

C'est dans ces couloirs étroits et sur cette terrasse aux dimensions restreintes que vient s'entasser la foule dont nous avons vu l'entrée. Bientôt les hommes se réunissent d'un côté, les femmes d'un autre; deux ou trois robustes gaillards, ou quelques jeunes filles au teint défraîchi, hélas! se prennent par la main, d'autres surviennent, et voilà la danse commencée! Ces rondes de paysans se nomment *dabké* دبكة; danser en rond se dit *dabak* دبك[1]. Les rondes des hommes ont un chef, un coryphée; c'est ordinairement un improvisateur, et voici pourquoi : il chante des hymnes en l'honneur des principaux personnages présents, et en échange des louanges qu'il décerne, il reçoit un léger bakhchich. Une poésie improvisée dans de pareilles conditions doit laisser beaucoup à désirer; généralement elle est d'une platitude rare. Les femmes se contentent de régler leurs pas sur des rondes populaires en dialecte vulgaire, dont quelques-unes sont fort jolies; je parle du rythme et de la mélodie, car autrement les paroles sont insignifiantes ou enfantines. Ces rondes se composent d'un refrain répété par toutes les personnes qui figurent

[1] Il est inutile de faire remarquer que cette expression n'appartient point à l'arabe classique. Le dictionnaire arabe-français du P. Cuche, si précieux pour l'étude des dialectes vulgaires de la Syrie, ne donne que la deuxième forme du verbe, دبّك «trépigner, piétiner». Cette danse porte le même nom (*Debke*) dans le dialecte de Mésopotamie. Cf. Layard, *Discoveries in Nineveh and Babylon*, p. 85.

dans la danse, et d'une série de vers que chacune dit à son tour, en solo. Parmi les refrains méritant de fixer l'attention qui ont frappé mon oreille, je citerai ceux-ci :

Djîna noûrid âl-mâyéh,

Nous sommes descendues à la source.

Et :

Moûch harâm darb el-mahabbé, yâ mouch harâm,

N'est-elle point déshonnête, la voie de l'amour?

La chorégraphie de ces rondes est assez compliquée. Les principales figures consistent en pas en avant et en arrière, agrémentés de quelques ronds de jambes, tout en avançant très-lentement en cercle de gauche à droite. Cette description succincte est sans doute insuffisante pour que l'on se fasse une idée exacte de la danse; mais il faut l'avoir vue pour en saisir les mouvements, et surtout pour y trouver quelque charme. Cette ronde a d'ailleurs un caractère triste et grave, monotone même; j'aime à penser que telles étaient les danses religieuses de l'ancienne Syrie. Le bruit cadencé des *qabqab* قبقب ou sandales de bois que portent les femmes marque le rythme. De temps en temps, la figure devient plus animée; les danseurs, la tête penchée en avant, la main dans la main et les doigts entrelacés, se soulèvent mutuellement en se serrant épaule contre épaule, et lançant le pied droit en avant, font le geste d'un homme qui écraserait quelque chose (tel est du moins ce que j'ai cru voir). Ce mouvement est accompagné d'une sorte de sifflement qui n'est peut-être que le hoquet des poitrines haletantes.

Il est encore une autre sorte de danse qui s'exécute également en rond, sur un mouvement *allegro* franchement marqué; mais les danseurs ne forment plus un cercle complet; au nombre de huit à dix, ou même moins, ils se tiennent par la main et tournent en rond lentement, tout en exécutant des pas variés assez semblables à ceux de la *dabké* dont j'ai dit quelques mots plus haut. Une flûte de roseau aux sons

tendres et doux, mais accompagnés d'un sifflement désagréable produit par la colonne d'air que l'embouchure divise en deux[1], règle les pas. Le coryphée agite en l'air de temps en temps un mouchoir aux couleurs vives qu'il tient à la main.

Tels sont les divertissements des paysans pendant la fête de Séïdnaya. La variété des costumes, depuis la robe taillée à l'européenne des femmes de Zahlé jusqu'aux voiles bruns à fleurs jaunes des paysannes de Maᶜloula, depuis le *machlaḥ* du Bédouin jusqu'au vêtement bleu de roi à passepoils rouges des gendarmes libanais, forme un ensemble des plus pittoresques et des plus intéressants, et permet d'embrasser d'un coup d'œil les différents accoutrements des habitants de la montagne. C'est là, surtout pour l'étranger, le principal attrait de la fête; et c'est surtout à ce moment qu'il convient de visiter le couvent, qui paraît bien triste quand le silence règne dans ses murs.

La principale antiquité de Séïdnaya[2] est un monument de l'époque romaine transformé aujourd'hui en chapelle et placé sous l'invocation de saint Paul. Que ce soit un tombeau ou un sanctuaire, on n'est pas bien d'accord là-dessus; mais la tradition du pays prétend qu'autrefois c'était le trésor du roi. De quel roi peut-il bien être question? La légende n'entre pas dans ces détails; elle dit seulement que c'est le roi qui a bâti le couvent. Le directeur spirituel de la communauté

[1] Ces flûtes se tiennent comme notre flûte traversière, mais l'embouchure n'en est point latérale; le tuyau est ouvert aux deux bouts. La colonne d'air lancée avec force contre le bord de l'embouchure produit ce bruit incommode dont je viens de parler.

[2] Parmi les curiosités que l'on ne manque pas de visiter, se trouve encore une image miraculeuse de la Vierge, conservée dans un petit réduit disposé en chapelle et situé derrière l'église. L'image, enfermée sous des vantaux d'argent, est de style ancien mais de fabrication sans doute relativement moderne; car les voyageurs du moyen âge nous disent que le portrait qui existait de leur temps ne se distinguait plus qu'avec peine. Cf. Mandeville, *Voyages*, ch. XI (p. 190 de la trad. de Wright, *Early travels in Palestine*), et Bertrandon de la Broquière, t. V des Mémoires de l'Institut (*ibid.* p. 306).

grecque, un prêtre à barbe grisonnante, assure que Séïdnaya a été bâti vers l'an 500 de notre ère, c'est-à-dire sous la domination des empereurs de Byzance. Le village aurait-il été en ce temps la capitale d'un principicule arabe?

A trois quarts d'heure de Séïdnaya, à l'autre extrémité du plateau, on aperçoit les maisons isolées du petit village de Ma^carra. Une source d'eau claire mais peu abondante arrose un petit jardin bien étroit : c'est là tout ce qui se trouve de verdure dans ce stérile endroit, choisi comme lieu d'habitation uniquement à cause de son air salubre. Quelques figuiers rabougris, espacés sur les versants d'une colline rocailleuse, poussent chétivement, privés d'eau, au milieu des pierres [1]. Derrière le village, une bande d'un blanc vif signale de loin le chemin qui mène directement à Damas, mais que l'on fréquente peu, d'abord à cause de sa mauvaise réputation, et ensuite parce qu'il offre une côte à la pente très-roide. On nomme cette descente *Sellimé* [2], par allusion au mot *selloum*, qui en arabe vulgaire veut dire une échelle (pour *sullam*).

A une demi-heure de Ma^carra se trouve la chapelle de Mar-Élias (Saint-Élie), creusée dans les flancs d'un immense mur de quelques cents mètres de haut, qui sépare brusquement la chaîne des collines qui s'élèvent au-dessus de Berzé et de Khân-Qosséïr, du massif principal de l'Anti-Liban. Ce n'est qu'une simple petite salle carrée, dont le plafond est taillé en forme de voûte; au milieu s'élève un autel où l'on vient quelquefois dire la messe; devant la porte, on trouve un puits creusé dans le roc. Pour y arriver, il faut se laisser glisser, en se retenant des pieds et des mains, sur un affreux

[1] Un terrain de ce genre, arrosé uniquement par l'eau de pluie, qui ne tombe guere qu'en hiver, se nomme *ba'l* بعل : les arbres qui y poussent donnent des fruits excellents, bien supérieurs a ceux qui proviennent des terrains de culture maraichère, appelés سَقْى *sa'i*.

[2] Ce nom, sous la forme *Selima*, se trouve sur plusieurs cartes comme désignant un village situé un peu a l'est de la route de Ma'arra a Damas: c'est une erreur, car ce village n'existe pas. La carte qui est jointe au livre de M. Porter, *Five years in Damascus*, 2e édit., ne porte pas ce nom.

sentier, véritable casse-cou; des marches sont taillées de distance en distance dans le rocher. On remonte par le même chemin. De la petite plate-forme qui précède la chapelle, on a une vue des plus étendues sur toute la contrée : tout au bas, les deux villages de Maᶜroûné et de Hofeïr; devant soi, la plaine de Damas et ses lacs; à gauche, le désért de Syrie, semblable à une mer de glace, tant les montagnes accumulées qui le composent ont l'air de s'entrechoquer comme des vagues; au fond, perçant la brume, le plateau du Ledja et les montagnes du Hauran.

III.

MAᶜLOULA.

Les six heures qui séparent Séïdnaya de Maᶜloula se font dans une plaine assez monotone, ou pour parler plus exactement, l'on suit l'immense plateau qui commence près du *Saḥrat-Dîmâs* pour aller mourir au-dessus de Yabroud en se confondant avec les hauts plateaux de Nebk, de Dêr-'Atiyé et de 'Aritên (prononciation vulgaire de Qariateïn). On longe une série de falaises abruptes, de nature basaltique, qui se trouvent à gauche de la route, tandis que, vers la droite, le regard embrasse librement les pentes arides et noirâtres de la montagne d'Aboul-Atâ, qui découpe le ciel de ses pics escarpés. Quelques échappées, derrière nous, permettent d'entrevoir une dernière fois les jardins de la *Ghoûṭa* et les verts pâturages du Merdj; enfin nous pouvons distinguer le commencement du désert et la route de Palmyre.

Nous apercevons bientôt le village de Bedda, entouré de jardins; puis ᶜAkôber, dont les maisons de terre noire ont le plus triste aspect; un village ruiné près duquel nous passons, c'est Mabiyé[1], que le gouvernement turc fit détruire, il y a une quarantaine d'années, parce qu'il avait refusé de payer l'impôt. Tawâni nous montre ses habitations éparses, situées

[1] Ce nom ne se trouve pas sur les cartes que j'ai entre les mains. Celle de Porter, *op. laud.*, marque l'emplacement des ruines.

au pied d'une haute colline sur le sommet de laquelle s'élève le dôme d'un wéli. Les poteaux du télégraphe nous indiquent la route d'Alep que nous croisons et que nous laissons pénétrer à gauche dans une échancrure de la falaise; c'est là que se trouve Djubb-ʿAdîn. Quelques minutes après, le chemin s'infléchit sur la gauche le terrain cède brusquement sous nos pas et nous laisse voir les jardins de Maʿloûla. Un étroit passage au fond duquel coule un ruisseau d'eau vive, encaissé entre deux hautes murailles escarpées, donne accès au village lui-même.

Les maisons, de forme carrée, sont construites en pierre; la façade en est recouverte de cet enduit blanc qu'on nomme *ḥawwâra* حوارة (sorte de craie); elles s'étagent les unes sur les autres, accumulées dans cet étroit espace, et comme écrasées par les flancs de la montagne; des fragments de rochers accrochés à diverses hauteurs, et retenus dans leur course, font craindre à chaque moment qu'en se détachant subitement ils ne viennent détruire quelque maison et en faire périr les habitants. La vallée se bifurque, et le village s'étend également sur les deux branches de la fourche. A gauche, tout au haut de la montagne, on voit le couvent grec catholique de Mâr-Serkis; à droite, à mi-côte, les cellules blanchies à la chaux du couvent de Mâr-Thékla, qui appartient aux Grecs orthodoxes, semblent sortir du milieu des rochers. Dans les parois de la montagne, qui semble ici former un mur, on voit une multitude de tombes, sorte de niches creusées dans le roc, au bas desquelles est ménagée une place à peine suffisante pour y mettre un corps; d'autres excavations plus considérables sont composées d'une chambre au plafond de laquelle sont réservées des saillies trouées de façon à pouvoir y suspendre des lampes. Beaucoup de ces salles sépulcrales sont à moitié détruites par les pluies qui viennent ronger le roc; d'autres, mieux conservées, sont utilisées par les paysans d'aujourd'hui pour y faire le *dibs* ou mélasse de moût de raisin avec les produits des vignes qui croissent dans la montagne au-dessus du village.

Parmi les lourdes roches qui se sont détachées du massif, il en est une sur laquelle est sculpté un bas-relief aujourd'hui bien fruste, mais où l'on peut encore distinguer quatre personnages et un cinquième qui semble un enfant. Le haut du bas-relief est taillé en plein cintre. D'ailleurs rien n'y est plus assez distinct pour que l'on puisse chercher à s'expliquer le sujet de cette représentation. La tradition locale rapporte que l'ancienne ville, la *Magluda* de Ptolémée, était située près de l'emplacement occupé par cette roche, dans l'endroit où se trouvent aujourd'hui les *baïâdirs* بيادر ou aires où l'on bat les épis du froment.

Le petit ruisseau qui fertilise les jardins de Maᶜloûla sort de deux sources différentes, situées, l'une au-dessous du couvent de Mâr-Serkis, l'autre à côté et en face du monastère des Grecs schismatiques. Elles offrent toutes les deux cette particularité qu'elles se trouvent sous la montagne, dans une sorte de cave où l'on pénètre par un long couloir sombre et étroit (il faut, pour pouvoir y passer, se tenir courbé et presque accroupi) taillé de main d'homme. Il est d'usage dans ce pays d'aller prendre des bains dans ces cellules mystérieuses; aussi nomme-t-on communément ces sources les *Hammâm* ou bains de sainte Thékla.

Après avoir parcouru environ un kilomètre au milieu des jardins, les eaux du ruisseau disparaissent pour former un peu plus loin la source de ᶜAïn et-Tìnè (du Figuier), qui a donné son nom au village y attenant et où poussent les seuls pistachiers de la contrée de Damas. Plus bas est la source nommée ᶜAwéïnât (les petites sources), où sont encore quelques jardins avec de frais ombrages. Enfin, on trouve une vallée déserte qui descend vers Djéroud et Qoutéïfé, bourgades situées toutes deux sur la route des caravanes de Palmyre.

La grande curiosité de Maᶜloûla, ce qui fait que depuis Burckhardt tous les voyageurs n'ont pas manqué de prononcer son nom, c'est qu'elle est le seul endroit de toute la Syrie (avec ses deux annexes de Djubb-ᶜAdîn et de Bakhᶜa)

où l'on parle encore le syriaque. Nul n'ignore que l'araméen, après avoir été la langue vulgaire de la Syrie et de la Palestine pendant toute la durée de la domination romaine dans ces contrées (pour ne parler que des temps les plus rapprochés de nous), a totalement disparu devant la marche envahissante de la langue arabe, et qu'il faut aller jusqu'à Ouroumiyya pour y trouver le syriaque encore vivant. Maᶜloûla est, par un privilége singulier, restée seule en possession de ce dialecte de ce côté-ci du Tigre et de l'Euphrate[1]. Aucun des nombreux voyageurs qui ont signalé l'existence de cet idiome n'avait songé à prendre note des expressions qu'il entendait autour de lui et à en donner un vocabulaire; mais dans ces dernières années, M. Albert Socin, professeur de langues orientales à Bâle, a été passer six mois dans cette localité et a pu recueillir un vocabulaire complet[2]. Ce travail n'a pas encore vu le jour; il me sera donc permis de noter ici quelques mots entendus en courant, ou notés avec soin sous la dictée. Je ne me suis fié qu'à mon oreille; la transcription est aussi exacte que possible. Je me dispense en outre de faire aucun rapprochement philologique, laissant ce soin à de plus autorisés; je me contente de signaler quelques ressemblances avec des mots de l'arabe vulgaire n'appartenant pas à l'idiome classique :

Laḥma « pain ».
Halba « lait caillé », nommé en ar. *lében*.
Basra « viande ».
Nokhchta[3] « morsure ».
Nochktha « baiser ».
Besnitha « jeune fille ».
Chenitha « femme ».

[1] Je ne saurais mieux faire que de renvoyer le lecteur à l'*Histoire des langues sémitiques* d'E. Renan, p. 268, 4ᵉ édit.

[2] Je tiens ces renseignements de la bouche même des paysans de Ma'loûla. Si jamais ces lignes tombaient sous les yeux de M. Socin, je le prierais de me pardonner les erreurs involontaires que j'ai pu commettre.

[3] Le *t* ܬ dans les féminins se prononce comme le *th* anglais dur; cette particularité est plus remarquable dans la prononciation des femmes que dans celle des hommes.

Ghabrona « homme ».
Bestchôna « jardin ».
Gheldja « poule. »
Dikia « coq ».
Dabtcha « miel » (arabe دِبْس « mélasse de raisin »).
Khalpa « chien ».
Safrôna « moineau ».
Maranta « fuseau ».
Zeftcha « fusil à deux coups » (cf. ar. vulg. جِفْت, plur. جُفُوت, du turc چفت).
Moïa « eau » (arabe vulgaire موى, موية *mouéï*, *môyé*).
Moïa karrisé « eau froide ».
Warta « rose ».
Khouppo « épine ».
Tchouth warta bila khouppo « il n'y a pas de roses sans épines ».
Khaukebtha « étoile ».
Noura « feu » ܢܘܼܪܐ.
Sinoïtha « plateau » (arabe vulg. صينيّة *ṣeniyyé*).
Nohra « lumière » ܢܘܼܗܪܐ.
Denpo « queue ».
Denpo errekh « queue longue ».
Sahva « lune ».
Khencha « messe ».
Khotchma « anneau ».
Karcho « argent ».
Besôna « garçon ».
Mechkha « huile ».
Blota « ville ».
Ghechra « pont ».
Raïcha « tête ».
Idakh « ta main ».
Ghebinokh « tes sourcils ».
Ednokh « tes oreilles ».
Themmakh « ta bouche » (cf. arabe vulgaire de Syrie, تُمّك, de تمّ pour فم).
'Arôba « coucher du soleil ».
Soustcha « jument ».
Chimcha « soleil ».
Marfaktha « oreiller, coussin ».

ADJECTIFS.

Yaïsa « bonne ».
Halya « belle ».
Errekh « long », *errikha* « longue ».
Kiôman « noirs ».
Rappan « grands ».
Kéïsa « jolie » (ar. vulg. de Syrie et d'Égypte, كُوَيِّس, même sign.).
Rakika « gracieuse ».
Khréïna « autre ».
Halitha « douce ».
Nechghila « occupée ».
Sallôla « fin, spirituel ».
Ibchell « beau ».
Zerôkan « bleus ».
Chôlan « roux ».
Az'or, plur. *ze'orân* « petit ».

VERBES.

Ôkhél « mangeant ».
Kim tidakh « enlève-les ».
Tach kallés « viens (un peu) », féminin.
Takh lôkha, féminin *tach lôkha* « viens ici ».
Zekhatar, fém. *zichetar* « va-t'-en ».

Mo bettakh, fém. *mobettêch* « que veux-tu? » *menni* « de moi ».

Beʿich kelemtha « je veux (te) dire un mot » (arabe vulgaire, عاوز كلمة *ʿâwèz kilmé*).

Appi « donne », *appi nochktha* « donne-moi un baiser ».

Cho bat ana « je ne veux pas ».

Kom nzellakh « (lève-toi) allons » *apaïtha* « à la maison ».

Takh lôkha mallakh, fém. *tach lôkha mallêch* « viens (pour) que je te dise ».

Ihmidz « j'ai vu ».

Battéïna « nous voulons ».

Raḥém « il aime ».

Nenzil « nous descendrons ».

ʿAbar « entrez ».

Kom attar nedmoukh « lève-toi, allons dormir ».

Masakh « essuyer ».

Chekôn « enlève-le ».

Ko tarba, fém. *ki tarba* « dérange-toi ».

Mecha « laver ».

Chôthi « je bois ».

Mo tchôthi « que bois-tu? ».

Smoutchetar « taisez-vous ».

Nzellakh « allons » (*ʿawaïnôt* « aux sources »; *lahachikiah*, arabe vulgaire الى السقي *lassaʿi* « aux champs »).

Nappich « je te (fém.) donnerai ».

Aïtha « donne ».

Talla « elle est venue ».

PARTICULES.

Baḥar « beaucoup ».

Emhar « demain ».

Hôch « maintenant ».

Mo « quoi? ».

Lina « où? » (avec mouvement).

Chou « ne... pas ».

Ḥmaïé « comment ».

Kallès « un peu ».

PRONOMS.

Hâtch « toi ».

Hattchi « moi ».

Hodzi « celle-ci ».

PHRASES.

Ekh tchôbi? « comment allez-vous? »

Pâlôch mabsouth « bien portant ».

Ehda halya « une belle personne ».

Ya habib lippi « ô aimé de mon cœur ».

Ya hachiché llippi « ô aimée, etc. ».

Aïnoek kiôman ou rappan « ses yeux sont noirs et grands ».

Bartchilmôn ho besnitha « de qui est-elle fille? ».

Ho chenitha « voici une femme ».

Ana ghabrona raḥem lo besnitha « cet homme aime cette jeune fille ».

Netchilmonôn « de qui est-elle femme? ».

IV.

NOCES DE PAYSANS À NEBK.

Yabroud est situé au centre d'un plateau que bornent au nord-ouest les chaînes sombres et dénudées de l'Anti-Liban, qui vont non loin de là s'abaisser et disparaître. Une eau vive, sortie des sources de Râs-el-Aïn, fait mouvoir avec rapidité la roue de bois d'une *noria* ناقورة, et prête de l'animation à l'entrée de la petite ville, assez maussade à cause de ses maisons construites en torchis, d'un gris uniforme et terne. Dans le dédale de ses petites rues, nous venons à passer devant l'église, dont les murs formés de belles et grandes pierres taillées attestent assez l'antiquité; on sait que c'est là le reste le plus important de la vieille *Iabrudu.*

En sortant de la bourgade, dans les jardins, nous voyons se dresser les ruines silencieuses d'une église médiévale, nous semble-t-il; la tradition locale les appelle le château de Baudoin, *Qasr Berdâwil.*

Un chemin poudreux et pierreux nous amène, en traversant une contrée absolument déserte et sauvage, au gros bourg de Nebk. Une caravane de chameaux venue de Homs se repose sous l'ombre épaisse de quelques vieux arbres; il est midi, et la chaleur est intolérable; nous nous approchons de la source qu'on nous a dit se trouver là. Nous avons devant nous une ouverture carrée assez large, qui est le regard d'un aqueduc dont l'eau, coulant avec rapidité, passe en bouillonnant sous nos yeux. Cet endroit, qu'on nomme *Makhradj*, n'est en effet qu'une ouverture pratiquée dans la voûte d'un long canal souterrain, qui, dit-on, se prolonge très-loin vers l'est, dans la direction de Dêr-'Atiyé et de 'Aritên: peut-être autrefois conduisait-il cette eau jusqu'à Palmyre. Rien n'est plus curieux et plus intéressant que de voir ce canal, quand on songe que les eaux des collines environnantes y ont, depuis des siècles, coulé sans interruption. Un beau khan en ruines nous fait souvenir que Nebk est l'une des principales stations

de la route d'Alep. Mais aujourd'hui les caravanes ne peuvent plus guère profiter de cet édifice délabré. Le couvent grec catholique n'est point un monument, mais une construction très-simple, où il n'y a rien de remarquable. La seule curiosité que contienne l'église est une relique de Mâr-Tôma El-Habachi (saint Thomas l'Abyssin) enchâssée dans une main en argent. Des fenêtres de la grande pièce qui sert de salon à l'évêque de Homs, quand il séjourne à Nebk (nous lui fîmes une visite), on a une vue très-étendue sur le désert qui se trouve au pied des contreforts et des derniers versants de l'Anti-Liban. A deux heures de marche environ, une large bande verte nous indique les jardins qui entourent Dèr-'Atiyé. Au delà, les crêtes du Djabal-Charqî s'abaissent pour disparaître bientôt entièrement.

Une série de coups de fusil tirés dans l'intérieur du village nous annonce le commencement de la fête où nous sommes invités. A la porte de la petite maison qu'habite la fiancée, des paysans descendent de cheval; ce sont eux qui annonçaient tout à l'heure si bruyamment leur arrivée. Les habitants de ces hauts plateaux, grâce à l'air sain et pur de ces régions, jouissent d'une santé inaltérable; en outre, leur stature de géant, leurs membres bien proportionnés, leurs traits réguliers, en font une des plus belles populations de la Syrie. Les femmes, de taille beaucoup plus médiocre, sont aussi remarquables pour l'agrément de leur visage.

Nous entrons; dans l'étroite cour qui précède le logis, les invités sont accroupis sur des nattes, en cercle, sur plusieurs rangs de profondeur; l'un d'eux frappe en cadence la *derbakké* (tambourin), un autre marque le rythme d'une façon tout à fait primitive, en laissant retomber une tige de métal sur un chaudron de cuivre emprunté à la batterie de cuisine. Au centre, des femmes à l'accoutrement pittoresque, formant une ronde, frappent en cadence la terre de leurs pieds. Leur vêtement de fête consiste en un dolman à longs pans descendant jusqu'aux genoux, en drap bleu de ciel, sur lequel sont brodées des arabesques d'or d'un goût fort sobre; le large

pantalon aux couleurs voyantes complète le costume; leur visage est encadré d'ornements de cuivre qui couvrent le front jusqu'aux oreilles. La ronde qu'elles forment n'est autre que la *dabké*, dont j'ai eu occasion de parler à propos de Séïdnâya. Quelques instants après, le cercle se rompt; et à tour de rôle, paysans et paysannes viennent danser des pas seuls devant les spectateurs attentifs, à la lueur fumeuse de quelques chandelles. Cette danse simple et sans apprêts, cette originalité non cherchée et de bon goût formait le seul charme de cette fête champêtre; mais c'était assez pour intéresser des etrangers à ce spectacle nouveau pour eux.

Minuit ! Il est temps de partir, car nous voyageons de nuit pour éviter les chaleurs de la journée. Une demi-heure plus tard nos chevaux sont sellés, et nous passons sans transition de la clarté et du bruit de la fête à l'obscurité et au silence profond de ces régions désertes.

V.

TRADITIONS POPULAIRES À BAALBEK.

Tous les voyageurs qui chaque année foulent le sol de la Syrie croiraient manquer à tous leurs devoirs, s'ils n'accomplissaient pas le pèlerinage des ruines d'Héliopolis. En vérité, ce serait à tort qu'on regretterait une visite aux vestiges de ces splendides monuments; l'enthousiasme des Européens qui retrouvèrent Baalbek n'a pas cessé d'être éprouvé par tous ceux qui vont encore visiter le temple du Soleil. Mais il est un côté curieux qu'on a toujours laissé dans l'ombre, parce qu'il ne méritait pas la peine qu'on s'en occupât, ou plutôt, parce que personne n'a eu l'occasion d'en avoir connaissance: je veux parler des très-curieuses légendes qui courent parmi les habitants actuels de Baalbek sur les origines et l'histoire du temple. Je n'ai pas besoin de prévenir le lecteur que nous allons pénétrer sur le terrain du fantastique. Je laisse à d'autres le soin de démêler, parmi les absurdités de ces récits populaires, le fonds vraisemblable sur lequel l'imagination des

Syriens a bâti des légendes aussi éloignées de la vérité historique.

Le fameux temple du Soleil est désigné, par les habitants de Baalbek, sous le nom d'*El-Qal^ca,* la Forteresse; et en effet c'en fut une des plus importantes de la Syrie centrale, pendant toute la durée du moyen âge. Mais jamais il ne viendra à l'esprit d'un indigène qu'il y eut là autrefois un temple païen; depuis que la tradition existe, ces ruines sont celles d'une citadelle, et l'imagination du peuple supprimant le temps et l'histoire, il s'ensuit que cette citadelle a toujours existé sous cette forme. Inutile de dire que Salomon l'avait bâtie; mais n'est-il pas curieux de voir réapparaître tout à coup le nom du célèbre sage, qu'on croirait oublié du reste de la Syrie? Vous ne savez sans doute pas comment et pourquoi cette forteresse était inexpugnable. C'est ici que l'imagination enfantine des habitants se donne librement carrière. Le talisman qui protégeait la cité, le palladium qui défendait ses murs, c'était un miroir ardent..... Oui, les miroirs d'Archimède tout étonnés de se retrouver en pleine Syrie! Placé au haut des murs de la belle construction militaire arabe qui est située immédiatement devant la porte du petit temple, ce miroir montait et descendait comme une trappe, à l'aide d'une machine, dans un espace vide fort étroit, pratiqué au-dessus de la porte du susdit édifice, dans l'épaisseur du mur. Il est assez difficile de deviner à quoi a pu servir l'espace en question, que l'on dirait réservé à une herse ou à une trappe qui se serait abaissée devant l'entrée de cette construction; mais l'imagination des habitants du pays y voit l'emplacement où l'on faisait manœuvrer le miroir, qui, dernier détail, était de verre et non de métal!

Cette huitième merveille du monde, que les annalistes ont négligé de mentionner dans l'histoire, et dont la tradition a fort heureusement conservé le souvenir, défendait donc les approches du Capitole syrien, en brûlant à des distances incroyables tout ennemi qui s'approchait pour attaquer la ville. Cela dura pendant des siècles, et Baalbek, munie de ce pré-

cieux engin de défense qui laissait bien derrière lui nos canons modernes, aurait toujours vu son enceinte rester vierge, si un Poliorcète quelconque, plus malin que les autres, ne s'était avisé d'un stratagème qui réussit. C'était bien simple; mais vous savez que les idées simples sont celles qui se présentent le plus difficilement à l'esprit de l'homme, témoin cette histoire apocryphe, mais bien vraie de l'œuf de Colomb! Cette merveilleuse idée consistait à rassembler tout le bois que l'on pouvait trouver dans le territoire de la ville, vignes, oliviers, arbres de haute futaie, peu importait, à en faire un gigantesque bûcher, et à y mettre le feu; ce qui fut fait. Bientôt la chaleur dégagée par ce foyer qui entourait toute la ville devint si intense, que notre miroir de verre n'y put tenir; un craquement se fit entendre, et ses destins furent achevés; il tomba, brisé en mille pièces. Le palladium une fois détruit, la cité ne tarda pas à être emportée d'assaut; et depuis, personne ne sut plus refaire cette merveille que la guerre avait détruite, comme tant d'autres choses.

La forme badine sous laquelle je viens de rapporter cette mirifique histoire ne doit pourtant point faire penser au lecteur que j'aie voulu me moquer de lui; je n'ai fait que raconter, sans pourtant pouvoir m'empêcher de plaisanter, ce qu'un paysan de Baalbek m'avait dit fort sérieusement. Y aurait-il quelque vieux mythe païen déguisé sous ce vêtement fantastique, quelque souvenir confus du culte de Baal, quelque allusion obscure à une légende de l'antique ville du Soleil? Je laisse à d'autres ces recherches si fort à la mode. Si la théorie de la persistance des traditions est infaillible, la curieuse histoire du miroir doit cacher quelque trace des vieilles fables de la Cœlésyrie.

Sur le sommet d'une colline détachée de la masse de l'Anti-Liban et qui s'élève au-dessus de la ville, non loin des ruines d'une petite mosquée, est creusée dans la terre une vaste citerne, dont les parois, en forme de cylindre, vont en se rapprochant de plus en plus à partir des deux tiers de la hauteur, à peu près comme serait le moule d'un gigantesque obus.

Une ouverture percée dans le rocher à la partie supérieure permet d'y plonger le regard; on voit que les parois sont enduites de stuc ou d'une composition analogue. Cette citerne, qui est complétement à sec aujourd'hui, a été transformée par l'imagination des paysans en un four à cuire le pain; de là vient son nom de *Tannour el-koffâr* (four des païens), que les chrétiens de Baalbek ont de nouveau changé en *Tannour el-fokhâr* « four à poteries ». Il est vrai que la situation insolite de cette citerne au sommet d'une colline isolée, où l'eau s'amasserait difficilement, n'a pas pu suggérer aux habitants actuels d'Héliopolis la véritable destination de cette excavation. A Medjdel-ʿAndjar, village situé non loin de l'emplacement de l'antique Chalcis du Liban (dont il ne reste que des traces à peine visibles), sur les flancs d'une colline que couronnent les restes informes d'un temple païen, se trouve une citerne exactement semblable et placée dans la même situation, à mi-côte. Position remarquable et singulière, puisqu'il est difficile de s'imaginer que les eaux du ciel puissent s'y réunir en assez grande quantité pour remplir ce réservoir.

(La fin à un prochain numéro.)

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XII, VII[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

Comment Toutii prit la ville de Joppé. (M. G. Maspero.) 93

Des origines du Zoroastrisme. Deuxième article. (M. C. De Harlez.) 117

Mémoire sur la Chronique byzantine de Jean, évêque de Nikiou. (M. H. Zotenberg.) 245

Histoire de la conquête du Népâl par les Chinois, sous le règne de Tç'ien-Long (1792). Traduite du chinois. (M. Camille Imbault-Huart.) 348

Hymne au soleil, à texte primitif accadien, avec version assyrienne, traduit et commenté par M. Fr. Lenormant 378

Notes de lexicographie assyrienne. (M. Stan. Guyard.) 435

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Procès-verbal de la séance générale du 30 juin 1878 5

Tableau du Conseil d'administration, conformément aux nominations faites dans l'assemblée générale du 30 juin 1877 8

Rapport sur les travaux du Conseil de la Société asiatique pendant l'année 1877-1878, fait à la séance annuelle de la Société, le 30 juin 1878, par M. Ernest Renan 10

Rapport de M. Barbier de Meynard, au nom de la Commission des fonds, et comptes de l'année 1877 64

Rapport de la Commission des censeurs sur les comptes de l'exercice 1877, lu dans la séance générale du 30 juin 1878 68

Liste des membres souscripteurs, par ordre alphabétique 70

Pages.
Liste des membres associés étrangers, suivant l'ordre des nominations.. 88
Liste des ouvrages publiés par la Société asiatique.......... 89
Collection d'auteurs orientaux.......................... 91
Liste des ouvrages de la Société de Calcutta.............. 91
Procès-verbal de la séance du 12 juillet 1878.............. 176

History of Nepâl. (M. L. Feer.) — Etymologisches Wörterbuch der Turko-Tatarischen Sprachen. (M. Pavet de Courteille.) — Aogemadaêcâ. (M. C. de Harlez.) — Remarques sur le mot assyrien *zabal* et sur l'expression biblique *bet zeboul*. (M. Stanislas Guyard.) — Papyrus de Soutimès. (M. Paul Pierret.) — Sân tséu king. (M. C. Imbault-Huart.) — Quelques mots à ajouter aux lexiques arabes. (M. L. Marcel Devic.) — Sur la traduction de la bulle *ineffabilis* en diverses langues des deux continents. (M. H. C.) — Le dieu Satrape. (M. Clermont-Ganneau.) — The chinese government. (M. C. Imbault-Huart.) — Réimpression des Rapports annuels de J. Mohl. (B. M.)

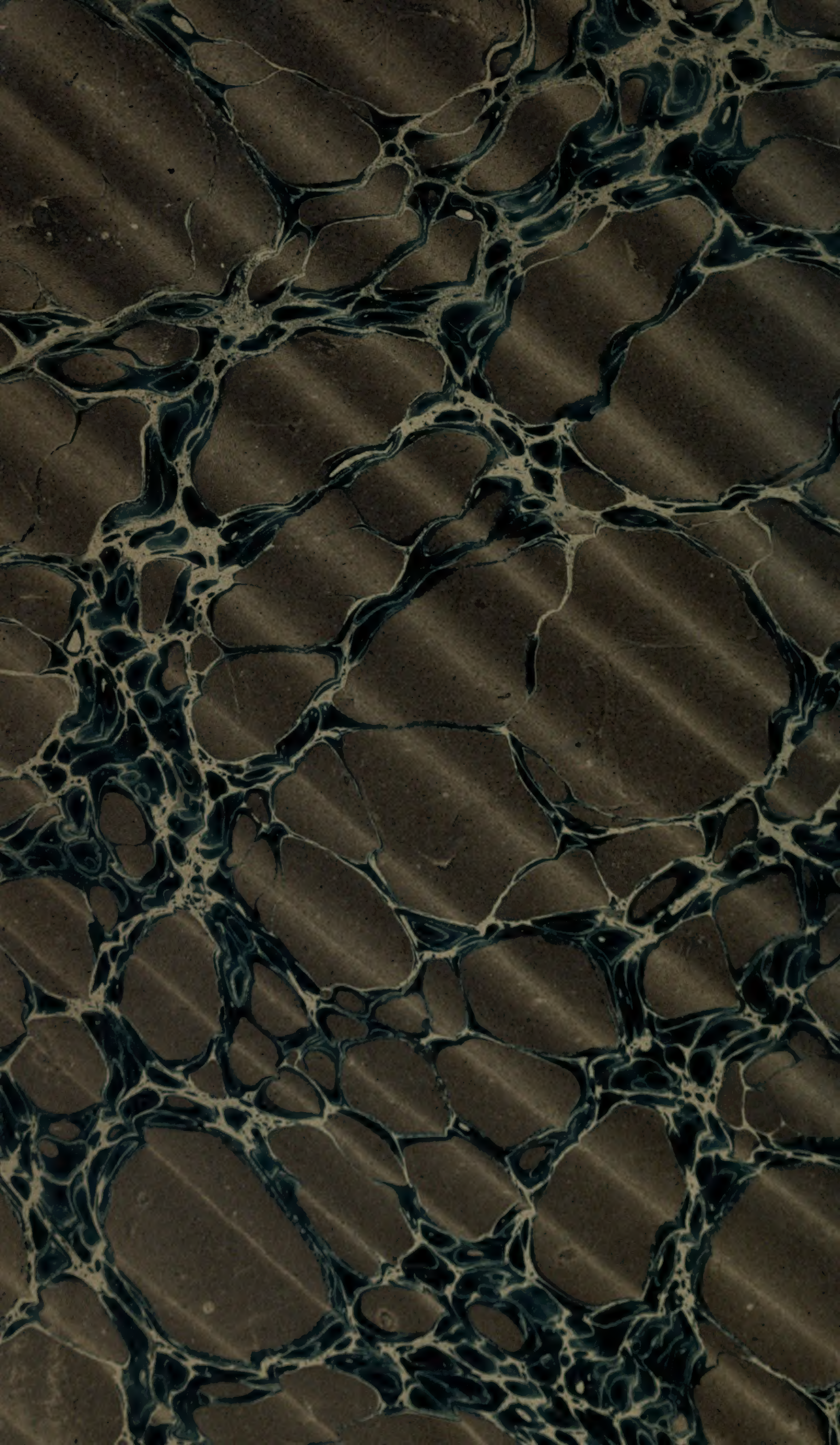
Procès-verbal de la séance du 11 octobre 1878............. 453
Procès-verbal de la séance du 8 novembre 1878............ 460
Procès-verbal de la séance du 13 décembre 1878.......... 460

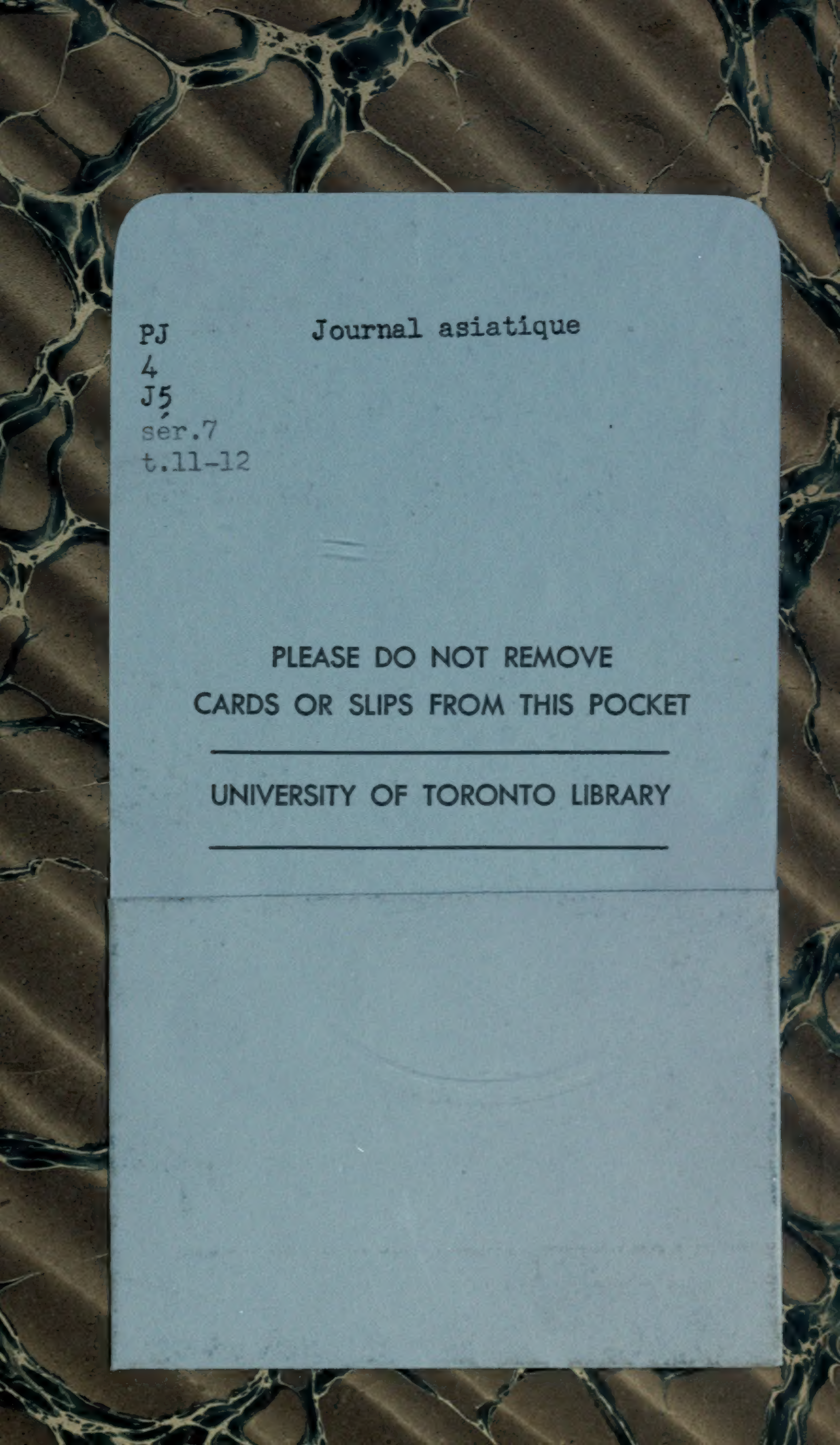
Hommage rendu à la mémoire de M. Garcin de Tassy. (M. Regnier.) — Note sur une particularité de la métrique arabe moderne. (M. Stanislas Guyard.) — A. Socin, Arabische Sprichwœrter und Redensarten. (M. Clermont-Ganneau.) — Notes prises pendant un voyage en Syrie. (M. Cl. Huart.)

FIN DE LA TABLE.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.




PJ
4
J5
sér.7
t.11-12
Journal asiatique
PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET
UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

